مقالات ودراسات متفرقة

السيد عمار أبو رغيف

- نظرية المعرفة بين الشهيدين المطهري والصدر
- نظرية المعرفة في ضوء الاسس المنطقية للاستقراء
- الأسس المنطقية للاستقراء..وإشكالية الحداثة
- اسلمة العلوم وادلجة المعرفة
- فلسفة العلم المعاصر وميتافيزيقيا المعرفة
- مشروع التنظير الاقتصادي الاسلامي عند السيد محمد باقر الصدر
- الديمقراطية
- الطائفية
- الفقه الإسـلامي بين الأصـالة والمعـاصـرة
- قراءة النصوص وفلسفة الدلالة
- كارل بوبر،نصوص ودروس

رسالة مركز رعاية الدراسات الجادة

تتركز اهتمامات هذه المؤسسة على إثارة وتوجيه الجاد من البحوث والدراسات التي تنسجم مع تطلعات شعوبنا في إحياء تراثها وامتلاك مفتاح المشاركة التأسيسية في جدل الفكر المعاصر. والتركيز على إعداد العنصر الأساسي في عملية البحث والتحقيق أي (الإنسان)، والإثارة والتوجيه لا تتعدى عملية (الرعاية)، ولا يجد المركز لنفسه حقا في الوصاية الفكر والمعرفة. أما الدراسات الجادة التي جاءت مصبا أساسيا فنعني بها الدراسات التي تشكل القاعدة الأساسية للبنية المعرفية، تلك الدراسات التي تجفوها دور النشر، لأن عوائدها المالية أمر لا يحفل به المستثمرون. تلك الدراسات التي يعتبر الاهتمام بها مؤشرا على وعي ومسؤولية.

الأسس المنطقية للاستقراء .. واشكاليات الحداثة

عمار ابو رغيف

سألت الشهيد محمد باقر الصدر يوما، وكنت لم أتجاوز بعدُ العقد الثاني من عمري، قلت له سيدنا: هل لديكم بحث حول الوجودية؟ فأجابني بلهجة توحي بعدم الاهتمام، أن هناك مقالات متناثرة نشرت في بعض الاصدارات، من دون ان يذكر اسمها، فسألته عن بواعث عدم الاهتمام هذا؟ فقال: ان الوجودية لا تمتلك صورة برهان، اي ـ والكلام لي ـ لم تطرح فكرها عبر نظام نظري محدد المعالم. حفظت هذا الحوار، بقيت اعيد قراءته باستمرار... أستلهمه... أبحث عن جوهره، وانا أتأمل مدارس الفكر المعاصر، واستنطقه وأنا اقرأ الكل التأريخي لتطور المعرفة الحديثة، بدءاً ببيكون ودافيد هيوم وعمانوئيل كنت ومرورا براسل وفلاسفة الوجودية وانتهاء بمذاهب التفكيك واتجاهات التأويلية.

الوجودية علي اختلاف مشارب ومصادر روادها تمثل في جوهرها انفلاتا من الأُطر التي افرزتها العقلائية وانقلابا علي النزعة النظرية الشاملة في دراسة الوجود. الوجوديون بصيروراتهم المتنوعة، سواء المؤمنون علي طريقة كريغارد او جبريل مارسل او كارل ياسبرز، ام الهائمون علي طريقة سارتر وهيدجر، يرتلون جميعاً مزمار الانفلات من وضع الوجود الانساني في قفص الاطر الماهوية الجاهزة. هذا الانفلات الذي يؤسس للتفتيت المعرفي، فالفوضى المعرفية حيث الخلاص من قهر سلطان العقل، والتحلل من اخر مقدسات عصر الانوار.
في هذا الضوء نكون قد ارخنا لعصر ما بعد الحداثة (معرفيا علي الاقل)، وتكون الوجودية طليعة هذا العصر الذي يخوض الغرب الراهن في سياقاته. وبهذا التحديد التأريخي المرن نكون قد استبقنا التعريف بعنوان ملتقانا (الاسس المنطقية للاستقراء واشكاليات الحداثة)، اجل فالأسس المنطقية للاستقراء، والحداثة، واشكالياتها، مشكلات تستدعي الايضاح والتعريف. ما الحداثة؟ وما اشكالياتها، وما علاقة اطروحة الاسس المنطقية للاستقراء باشكاليات الحداثة؟...

ـ اذا اعتمدنا (الان تورين) في تعريف الحداثة، نكون قد رسمنا لها ثلاث سمات:
غياب الالوهية، وازالة السحر عن العالم، والنظرة الفرويدية للجنس.
اما اذا اتكأنا علي (جارس بيدرك)، فسوف تكون سمات الحداثة الرئيسية متمثلة: بسلطة العقل وهيمنة النظام، وسلطة العلم.
وقد ينطلق اخرون من نمط الانتاج في مراحل تطور الرأسمالية ومن مستوي التقنية لتحديد معالم الحداثة. لكننا قد نجد توافقا علي ان الحداثة الغربية ارتبطت معرفيا بالنظرة التجريبية المادية، التي يراها غالبية المتابعين الاساس في تطور التقنية وتطوير انماط الانتاج الرأسمالي.
اما اشكاليات الحداثة، فيمكن ان تقرأ علي طريقة (الان تورين) ومن داخل النظام الرأسمالي الغربي ومنظوماته المعرفية والاخلاقية، ومن المؤكد ان هذه القراءة ليست من نصيب احد من ابناء الشرق، ولا هي القراءة التي اعتمدها استاذنا الشهيد الصدر في درسه الفلسفي.
وقد ينظر الي اشكاليات الحداثة من الخارج ومن موقع المراقب المعرفي ـ المغاير ـ بالضرورة لموقع (آلان تورين) وغيره من مفكري الغرب، وقراءة السيد محمد باقر الصدر نموذج لهذه النظرة، لكنه نموذج متميز كما سنأتي علي وصفه وتحليله عامة، وقد وقع اختياره في جل بحوثه، علي الدخول في جدل خصيب مع القاعدة المعرفية واشكاليات المذهب التجريبي في تجلياته المتنوعة.
نبقي بحاجة الي ايضاح رسالة الاسس المنطقية للاستقراء، والهموم التي ساقت صاحبه لولوج هذا الميدان المعرفي الشائك: ـ
الاستقراء احجية العصور، عالج ارسطو مشكلته الكبرى بارجاعه الي مثاله المنطقي (القياس) اعتمادا علي البديهيات (متكئات ارسطو)، ليدخل التجريبيات في مباديء نظرية البرهان العتيدة. وبقيت معالجة ارسطو لمشكلة الاستقراء تسيطر علي الفكر البشري زمانا لم يدانه اي من ازمنة حياة نظريات ارسطو في الفلسفة والمنطق. اذ لم يطرأ علي هذه المعالجة في تاريخ فكر البشر اي تعديل او تطوير، بل بقيت كما هي حتي عصر النهضة الاوروبية الحديثة.
وحينما افاقت اوروبا من سباتها الطويل ابان العصر الوسيط، وجد العقل الاوروبي في ارسطو خصما وجبت منازلته، لاحق الغرب الحديث ارسطو في ميتافيزقياه وفي فيزيائه، وفي منطقه، وانهالت الضربات علي نظرية البرهان الارسطية واسسها الفلسفية والمنطقية، وكان حظ الاستقراء من الطعن كبيرا.

لم يرتض المذهب التجريبي الحديث معالجة ارسطو لمشكلة الاستقراء بعد ان جفا محظيات ارسطو العتيدة، بل رآها ـ اي البديهيات ـ دعاوي لاتعود الي امر محصل.
مال المذهب التجريبي في نهاية القرن التاسع عشر وفي العقود الاولى من القرن العشرين الي الاعتماد في معالجة مشكلة الاستقراء علي معطيات حلقة (فينا) ومادار في فلكها من حكماء، حيث امتدوا عبر (الفرد آير وكارناب) الي ارجاء من اوروبا واميركا.
استقر الرأي علي معالجة الفجوة بين الامثلة الجزئية المستقرأة والنتيجة الكلية التي يفضي اليها الاستقراء الناقص، من خلال الايمان باحتمالية المعرفة التجريبية، ومن خلال نظرية في الاحتمال تستوعب الحساب الرياضي بقواعده الاساسية، ومن خلال الايمان بحاجة الاستقراء، الي المصادرة علي قانون العلية الذي هو جوهر مشكلة الاستقراء.
لقد تركت معالجة مشكلة الاستقراء في العصر الحديث تراثا ثريا كان علي الاسس المنطقية للاستقراء معاينته ونقده، الي جانب القطيعة التي حصلت بين الميتافيزيقيا ومنهج العلم وبين الايمان اليقيني والمعرفة التجريبية، بل المعرفة عامة في فكر الغرب الحديث، حيث كانت (فتوي) (عمانوئيل كانت) بشأن عجز العقل النظري عن تأسيس قواعد الميتافيزيقيا فتوى لها قوافل من المقلدين.
ورد السيد الصدر هذا الميدان بتراثه الثري ليصدر بمعالجات مصيرية وخطيرة في تأريخ المعرفة الانسانية نحاول ان نشير الي منعطفات تأريخية في ماطرحه استاذنا الفقيد رضوان الله عليه:
لنبدأ من اشكالية اليقين في المعرفة، فاليقين في المعرفة الانسانية ازمة مركزية في كل مراحل هذه المعرفة، فهل صحيح ما قاله المعري:
اما اليقين فلا يقين وانما
اقصي اعتقادي ان أظن وأحدسا
ام الصحيح ما قاله ارسطو: ان العلم هو اليقين الذي لايزول وماسواه جدل وظنون خارجة عن دائرة العلم. اشرت الي ان ارسطو عالج ازمة اليقين في المعرفة التجريبية من خلال رد اداة التجريب (الاستقراء) الي قياس منطقي ببركة الكبرى البديهية المزعومة: (الاكثري والدائمي لايكون صدفة). ومن ثم ادخل التجريبيات في اسوار مملكة البرهان وجعلها من المباديء لكن مدرسة ارسطو ادركت بحسها الفلسفي الفارق الجوهري بين احكام المنطق المدعومة بمبدأ استحالة النقيضين ويقينها الذي لايزول، وبين احكام

التجريبات التي لا يأتي اليقين فيها الا مشروطا بثبات الظروف العامة ومن ثم لا تأييد في يقينها ولا استحالة في طرو الاستثناء علي احكامها.
أما اليقين في حكمة الغرب الحديثة، فقد أفل نجمه، واضحى اليقين الايماني بحكم تعاليم عمانوئيل كنت، أمرا لا يطلب الا من خلال مصادرات العقل العملي، حيث عجز العقل النظري عن تأسيس البرهان علي الوجود الازلي الاول عند «كنت» واليقين في ظل المذهب التجريبي أمسى أمرا دونه خرط القتاد، بل المعرفة العلمية بأسرها لاتتعدي الاحتمال.
من المعرفة التجريبية انطلق «الاسس المنقية للاستقراء» فاختار بحق الاجتهاد الاتجاه الذاهب الي خطل معالجة ارسطو باعتماد بديهية الدائمي والاكثري لايكون صدفة، واتجه الي تفسير الدليل الاستقرائي علي قاعدة نظرية في الاحتمال، سنأتي علي وصفها، الا ان الاحتمال عند السيد محمد باقر الصدر لايمثل نهاية رحلة المعرفة، بل طرح نظرية جديدة تقرر ان العلم واليقين يمكن ان ينجبه الدليل الاستقرائي، وان اليقينيات المعرفية لاتنحصر باليقين القياسي.
في هذا الضوء طرح مزاوجة بين منهج العلم ومنهج الايمان حيث ان الاستقراء الذي عدته حكمة الغرب الحديثة الأنموذج الاعلى لتأييد واثبات قوانين العلوم هونفسه منهج الايمان، هذا المنهج الذي يدعو الي قراءة مظاهر الكون والحياة والخلق ليخلص عبر ملاحظاتها الي الايمان بالوجود الغني الأول.
وهنا يحق ان نشير الي ان عطاء السيد محمد باقر الصدر في هذا المجال يمثل أرقي المحاولات المعاصرة لتأسيس ما يدعي بعلم الكلام الجديد، حيث الدفاع عن العقيدة الدينية، علي اساس فلسفي حر بعيدا عن الاشكالية المزمنة التي ابتلي بها جل البحث الكلامي حيث تأسس علي قاعدة الجدل والزام الخصوم. علي كل حال اقام السيد الشهيد الصدر نظريته في اليقين من خلال ما أسماه المذهب الذاتي. اقامه علي اساس نظرية في الاحتمال عكست طرازا متميزا في الابداع ومتميزا في نهج التعامل مع الحداثة وعطاءاتها.
نأخذ عنصر الابداع، حيث انبثق من قاعدته المعرفية وثقافته الفقهية، فاستلهم مفهوم العلم الاجمالي الذي أدى دورا كبيرا في ابحاث علم اصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة، استلهم هذا المفهوم ليطرح تفسيرا جديدا للاحتمال علي اساس مفهوم العلم الاجمالي.
وقد حاول ان يكون التفسير شاملاً مستوعبا لاتجاهي اصحاب النزعة الاستقرائية، الاتجاه المنطقي والاتجاه التكراري وبهذا ايضاً حفظ السيد

محمد باقر الصدر تقليد الحكمة الاسلامية العريقة في نظرتها الشاملة التوفيقية بين آراء الحكماء الراسخين علي غرار ما صنعه السلف في الجمع بين اراء الحكيمين، جمعا يعكس استشراف الجامع ونافذة رؤيته المسلحة بالأفق الرحب، وليس جمعا تلفيقياً تبرعيا يعكس عجز الجامع وارتباكه في الاختيار.
والاهم من التعريف طريقته في بناء النظرية حيث اسسها علي الاساس الهرمي للنظريات الاستنباطية وسعي الي احكام مصادراتها وتأمين انسجامها مع الحساب الرياضي للاحتمال.
والانجاز التاريخي المبدع فيما حرره استاذنا الفقيد، انه الغي ما ادعاه جهابذة النزعة الاستقرائية كـ «راسل» و«ريشنباخ» من حاجة الدليل الاستقرائي الي المصادرة علي مبدأ العلية، اذ قدم نموذجا لنظرية الاحتمال يستطيع من خلاله الدليل الاستقرائي ان يرفع قيمة احتمال الحادثة دون المصادرة علي مبدأ العلية ومشتقاته.
يبقى علينا ان نتبين المزية التي امتاز بها السيد محمد باقر الصدر في تعامله مع معطيات الحداثة وحكمة الغرب الحديثة ونحن نعترف ان هناك ازمة في التعامل مع الغرب، ازمة لها تجلياتها المتنوعة، عبر القارنين للغرب بوصفه هوية موحدة لاتتجزأ عناصرها، هوية الغازي المستعمر الذي تجب مجافاته والتعامل مع كل معطياته بحذر المقهورين. وعبر الذاهبين الي ضرورة التعامل مع الهوية الموحدة ايضا بوصفها كلا لايتجزأ لكنه المنقذ المستنير الذي يجب ان نأخذ كل انجازاته مأخذ الواله المتطلع الي مواكبة حياة البشر في المعرفة والنمو.
وهناك اتجاه اخر احتل مساحة اوسع في عالمنا، اتجاه التعامل التفكيكي مع الغرب، حيث دعا الي الاخذ بمنجزاته العلمية ونبذ عطائه وتجربته السياسية والاجتماعية وكل ما يرتبط بمقولة ما ينبغي فعله وعالم القيم والاخلاق.
اما سيدنا الشهيد محمد باقر الصدر فميزته انه تعاطى مع الغرب وحكمته انطلاقاً من قاعدة اخري. لا تتضمن ازمة هوية وانما تركب السبيل الاسلم لتحقيق الذات وانجاز مشروع الهوية.
القاعدة التي انطلق بها مشروع الصدر في الاسس المنطقية للاستقراء تقول: ان الانتاج المعرفي الداخلي هو سبيلنا لتحقيق هويتنا وانجازها، والحوار الايجابي النقدي مع الاخر هو الذي يؤسس لتحقيق الذات وتجاوز عقدة الدونية امام انجازات غيرنا من الآدميين.
ان ازمة المعرفة في عالمنا، وفي الشرق عامة تكمن اساسا في غياب الانتاج الداخلي ولاينحصر بروز ازمتنا المعرفية في استيراد مناهج ورؤي

منتجة في العالم الاخر، بل عمق هذه الازمة يتجلي في عقم الانتاج المعرفي في ديارنا. والاسس المنطقية للاستقراء منتج داخلي بامتياز يجب الاهتمام في فهمه وفهم رسالته، وينبغي نقده وتجاوز سقفه، لان المعرفة وفلسفة العلوم فيما انتجه الاخرون قد تجاوزت اشكاليات النزعة الاستقرائية وطرحت اسئلة جديدة. معرفتنا عامة ومعرفتنا الدينية علي وجه الخصوص لا يمكنها ان تحتل المكان اللائق بها، من دون ان تواكب تطورات المعرفة المعاصرة باشكالياتها المتنوعة، فتغفل الانتاج الداخلي المؤسس علي قاعدة الاصالة وفي افق مدرسة الاجتهاد مدرسة اهل البيت عليهم السلام التي لنا شرف الانتماء اليها.

نظرية المعرفة
بين الشهيدين الصدر والمطهري

السيد عمار ابو رغيف

اخترت لهذا البحث هدفاً رئيساً ضمن مجموعة أهداف مترابطة أحسب أنه فد حققها :

فقد كشف بحثنا عن وجوه الفرق بين الشهيدين بعد أن أوضح نقاط لقائهما، وحجم تفاعلهما، وطبيعة اتجاههما. و أبرز ما استطاع إلى ذلك سبيلاً نقاط الإبداع والابتكار ليديهما، كما أشار إلى مواقع الأصالة والقدرة في العقل الإسلامي على وجه العموم. أنها كل هذا ليس هو الهدف الذي عزمنا على استثماره، رغم إننا ندعي لدراستنا تحقيقه.

بل أردت أن يثبت هذا البحث قضية أساسية، تكون هي ثمرة البحث! وهي : أن إمام البحث في المعرفة البشرية، وفي صياغته نظرية منهجية لها شوط، بل أشواط أخرى، فقد أسهم الشهيدان في هذا الميدان بجهد عظيم، لابد أن يعاد تظهيره! دون أن نحسب أنه حريم الميدان ونهايته! بل أمام أبناء مدرسة الشهيدين أشواط...

(1)

يتناول بحثنا ـ كما هو عنوانه ـ وجهات نظر الشهيدين (مطهري) و(الصدر) بشأن المعرفة البشرية. نوضح خلاله الأفكار التي خلصا إليها في تحليلهما ونقدهما للمعرفة، ونحدد اتجاه هذه الأفكار، مقارنين بين مضمون الفكرين والاتجاهين، إن تعددا.

لكن العنوان الذي يسير عليه عرف الباحثين في الفلسفة (نظرية المعرفة) أثار لدي فضول البحث والمتابعة، فكان السؤال التالي :

ماذا يراد ب(نظرية المعرفة) ؟

هناك من يجيب على استفهامنا بالقول : (الابستمولوجيا) ثمة مجموعة جد متنوعة من المشكلات الفلسفية ليس بينها رباط وثيق تتعلق بأفكار من قبيل المعرفة، والإدراك، والتيقن، والتخمين والوقوع في الخطأ، والتذكر،والتبين، والإثبات، والاستدلال، والتأكيد، والتعزيز والتساؤل، والتأمل والتخيل ورؤية الأحكام، و هلم جرا، وكثيراً ما يسمى هذا الجزء من الفلسفة ب(النظرية المعرفة) أو الابستمولوجيا، وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من الكلمة الاغريقية Episteme * المعرفة أو العلم.[i]

وإذا توخينا تمحيص هذا النص بدقة، ولا جانب الصواب في ذلك، إذ أن التمحيص الدقيق هو الشأن المناسب في فهم النص الفلسفي، نلاحظ أن هناك من الفلاسفة من يرى أن جميع هذه الفعاليات الذهنية تمثل تجليات مختلفة لوجود واحد وموحد، هو النفس البشرية، كما أن هناك من مذاهب الفلسفة من يعتبر سائر هذه الفعاليات تجسيداً لقانون واحد وموحد بين هذه الأنشطة العليا لعمل القشرة المخية لدماغ الكائن البشري، وهو القانون الإشاري الثاني.

فكيف أصبحت هذه الأفكار لا ترتبط برباط وثيق ؟

يشفع لصاحب الموسوعة المختصرة أن يتبنى رأياً فلسفياً مضمراً لم يكشف النقاب عنه، لكنه لم يكن كذلك، وهو يدون موسوعة يختصر فيها آراء آلاف الفلاسفة عبر تاريخ الفكر البشري المدون ولا يصح أن ينطلق من ذلك، وهو يريد تعريفاً أولياً لنظرية المعرفة، إذ لابد له ـ في هذه الحالة ـ من أن يقدم تعريفاً عاماً ومحايداً.

وقد جاء التعريف بالمثال المحايد، فقد عمدت الموسوعة إلى أمثلة وحالات للمعرفة يمكن أن تدرسها كل مذاهب الفلسفة على اختلاف اتجاهاتها، ولكن أني لشتات الأمثلة ـ التي لم تجد الموسوعة أصره بين مفرداتها ـ من النظر العم والتصور الشامل، الذي يستهدفه التعريف عادة ؟ على أن لا يفوتنا أ نشير إلى الخلط بين مصطلح علم النفس الحديث والفلسفة في أمثلة الموسوعة.

أما الدكتور بدوي فيعرفها في موسوعته ـ شارحاً نظرية المعرفة ـ أي : إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان ؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة ؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة البشرية ؟. [ii]

وتعريف الدكتور بدوي تعريف لنظرية المعرفة بأهم مشكلاتها العامة، فهو يقدم لنا نظرية بما هي واقع أبحاث يتداول الفلاسفة مهمة دراستها وتمحيصها. إلا أن دور أدوات المعرفة البشرية يدرس في الإجابة على الاستفهام الثاني: ما هي أدوات المعرفة ؟ لا في قيمة هذه الأدوات.

وبغية أ نقيم وجهة نظرنا في هذا المجال على أسس بينة ونتجاوز بها حالة التعليق والهامشية، علينا أن نحدد بوضوح المراد من مفردتي المصطلح المعرفة)، النظرية، كما علينا أن نلقي الضوء على السياق التاريخي للمصطلح، وموقعه في أبحاث الفلسفة.

تاريخياً تناول فلاسفة اليونان وفلاسفة الهند المعرفة البشرية كما درسها فلاسفة فارس (الفهلويون) واهتم فلاسفة المسلمين بدراستها اللقاء الضوء الساطع عليها، لكنها أي المعرفة ـ جاءت في طي أبحاث سائر مدارس التراث العالمي ضمن النهج الذي أقاموا على أساسه أبحاثهم.

فلو أخذنا الفلاسفة المسلمين مثالاً في هذا المجال مجد أن أقاموا البحث الفلسفي على أساس موضوعه، الذي يعني لديهم (الوجود أو الموجود بما هو موجود)، فتوزعت أبحاث المعرفة عندهم حسب تناسبها مع موضوع الفلسفة العام، بين العلم الطبيعي والإلهي ومباد يهما التي يمثلها البحث المنطقي. فهناك بحث حول زوايا المعرفة في علم المنطق، كما هناك دراسات معرفية في أبحاث العلم الطبيعي، وأبحاث العلم الإلهي، ومن ثم فعلى الباحث الذي يريد أن يضع (المعرفة) لدى فلاسفة الإسلام ضمن إطار نظري شامل أن يسعى لاستخلاص هذا عبر شتات أبحاث الفلسفة، فيقتنص المفردات من بين طيبات أبحاث المنطق و(نظرية الوجود)، لينتهي عبر ذلك إلى رؤية عامة وشاملة للمعرفة البشرية.

إلا أن الأمر في الفلسفة الأوروبية الحديثة يختلف تماماً عما كان عليه لدى السلف، فقد استحوذت (المعرفة البشرية) على اهتمام مباشر ورئيس لدى حكماء تلك الديار، فقفزت متصدرة أبحاث الفلسفة منذ (ديكارت) وهي موضوع شاخص قائم بذاته.

ولعل اغلب مؤرخي الفلسفة ـ الذين لهم رأي في هذه الصدد ـ يعزون هذه الفقرة إلى النهضة العلمية الحديثة في أوروبا، وما أفرزته هذه النهضة من اهتمام ملح بالعلم والمعرفة وتطويرهما.

وأيا كان الاختلاف حول طبيعة العامل أو العوامل التي رشحت (المعرفة) لأن تتصدر أبحاث الحكمة الغربية، فقد أضحت (نظرية المعرفة) السؤال الأول الذي تطرحه أغلب مدارس الفلسفة الغربية الحديثة، بل هو الأخير أيضاً لدى بعض هذه المدارس! وهي تصر على ضرورة أن تكون مشكلة المعرفة منطلقاً جاداً لركوب البحث في مختلف قضايا الحكمة الأساسية. تبرر ذلك بأن تحديد اسلوب المعرفة وأدواتها السليمة، وقيمة هذه الأدوات في الكشف عن الواقع، وتشخيص إمكانات الذهن البشري وحدود فعاليته، تمثل نقطة البدء في أية معرفة أخرى، سواء على مستوى نظرية الوجود، أم الأخلاق، أم السياسة.

ونحن مع الفلسفة الحديثة في تقدم رتبة البحث حول المعرفة في أغلب مشكلاتها عل[سائر أبحاث الفلسفة الأخرى، سواء اً ذهبنا إلى كونها من مبادئ البحث التصديقية ـ على حد تعبير الأقدمين ـ أم انتهينا إلى أن درسها من صلب مسائل البحث[iii].

أما المعني من (المعرفة) فلا يخفي على طلاب هذا الميدان المعرفي ما أثير من ألوانه المختلفة.

غير أن الذي يهمنا مسكه هو ما يتلائم مع الموقف الطبيعي للكائن البشري بعامة، وهو عبارة عن (الحادث الوجودي) الذي يحصل في داخل الإنسان، والذي يحسه النوع الإنساني دون استثناء. ويتمثل في مجموع ما يكتشفه الإنسان من مفردات ترد الذهن، ومعان تحصل لديه، هو ذلك الوهج الذي يأتي ـ بعد أن لم يكن، متقداً حيناً آخر، يأتي صافياً واضحاً في آن، ويحصل عليه الذهن مشوباً لا يصفو في آن آخر، هو صورة النار التي ترتبط في

ذهن الطفل بالإحراق فيمسك عن لمسها حينما يراها، هو عمليات الضرب والقسمة والجمع والطرح الذي يقيم التاجر والإحصائي في ضوئها حساباته، هو التصور الذي يحصل عليه الفسلجي عن طريق أداء الجهاز العصبي، والقوانين التي تحكم هذا الأداء، هو مفهوم المكان والزمان ونظرائهما من المفاهيم والمعاني المجردة التي تحضر في الذهن... هذه الصور والمعاني التي تحدث لدينا وندركها بالوجدان يدور حولها الجدل، وتتعدد عند تفسيرها الاتجاهات.

والبحث حول (المعرفة) يعني بدراسة طبيعة هذه الحوادث التي توجد داخل الكائن البشري، ويتحرى مصدرها، ومدى انسجامها الداخلي، ومقدار تطابقها مع ما تحكيمه من واقع، وما إلى ذلك من أبحاث.

ثم علينا أن نأتي لتحديد المفهوم من (النظرية) - Theory- : حينما ننعت تفكيراً ما بأنه (نظرية) ونضيفها إليه، فهذا يعني وسم هذا التفكير بطابعين : العموم، والشمول، التفكير النظري يتناول عادة تحديد الأطر العامة لموضوع البحث، لكنه قد يستوعب موضوع البحث، ويشتمل على أبعاده المختلفة، وحينئذ يصح أن نحمل عليه (نظرية)، ونضيف النظرية إليه.

قد تكون هناك وجهة نظر حول (المعرفة البشرية)، أو تقويم للمعرفة في ضوء سياق ما إلا أن وجهة النظر هذه لا ترقى إلى مستوى النظرية ما لم تطف حول السائر زوايا المعرفة، فتطرحها أمام الدرس بأبعادها المتنوعة، ومن ثم تقدم إطاراً عاماً وشاملاً يفسر هذه المقولة (المعرفة).

في هذا الضوء يصح لنا أن نسم بخثنا ما بأنه بحث في (نظرية المعرفة) حينما يتناول (المعرفة) بالدرس مستوعباً كل مشكلاتها، التي تسهم في بناء الرؤية العامة الشاملة للمعرفة الإنسانية، فتناول طرف من مشكلات المعرفة البشرية لايسوغ لنا أن نطلق على هذا التناول بأنه بحث (لنظرية المعرفة).

من هنا كان لنا تحفظ على تعريف الدكتور بدوي لنظرية المعرفة، فهو قد عرفها بمشكلاتها التقليدية الثلاث، وهذه المشكلات لا تستوعب كل الأبحاث التي تسهم في بناء الرؤية الشاملة للمعرفة. فنحن نلاحظ ـ مثلاً ـ أن البحث في (الإدراك البشري) ليس هامشاً على (نظرية المعرفة) بل هو أساس من أسسها يتلون وفقه الاتجاه في تحديد دور العقل المحض في إثراء المعرفة

البشرية، من قيام المعرفة على أساس معارف قبلية، أو قيامها على أساس المعطيات البعدية للتجارب البشرية.

كما يفترق الفلاسفة في ضوء تحديد طبيعة المدرك في بحث الإدراك بين موصد لنافذة القلب والوجدان، ساخر بهذا المسلك المعرفي ـ كما هو الحال لدى الفلاسفة الماديين عموماً ـ، وبين فاتح بابي القلب والوجدان أمام العيان، كما نجدها عند العرفاء والصوفية منذ سالف الأيام، ونجدها حديثاً لدى (برجسون) و (باسبرز) و (إقبال).

هناك ثلاثة عناصر، في كل (معرفة بشرية)، العالم، المعلوم، العلم. ودون تحليل كل عنصر من هذه العناصر، وتنويع صوره وأشكاله ودراستها، وبالتالي الوقوف على طبيعته وطبيعة دوره لا يتسنى لم شمل (نظرية) بالمعني الصحيح لمعرفة البشرية.

إلى هنا نترك هذا التقديم العام، ؛لى أن نتخذه معياراً نستعين به حينما يدعونا البحث لذلك.

* * *

(2)

(مطهري)...(الصدر)، هكذا يتسلسلان زمنياً فالأول يكبر الثاني بما يقرب من عقد من السنين، لم ينشئا في بيئة واحدة، ولا في محيطين مطابقين ـ خصوصاً بالنسبة إلى موضوع بحثنا ـ رغم القواسم المشتركة بين (قم) و (النجف).

أما (قم) الضريبة من كهك ـ حيث أن الثانية قرية من قرى المرتفعات الجنوبية الغريبة التي تحيط بمدينة (قم) ـ فهي لم تجف قربها لمعتكف

(صدر الدين الشيرازي) بل ظلت تحتضن فكره وتراثه، رغم أنها جامعة فقه، وحوزة لعلوم الشريعة.

فعلوم الشريعة ترتكز على تراث ومصادر تمنح العقل الثقة في أن يعمل ويمارس دوره كمجتهد في عملية الاكتشاف، دون أن يكون له دور المبدع في تحديد الحكم. فالعقل والمنهج فيها ليس حراً، بل يتحدد وفقاً للخط الذي ترسمه والحدود التي تحدها له.

والفلسفة حرية العقل، تطلقه من الأسر ليختار ويجتهد في التحديد، بل واللاتحديد تراثها محايد، لا يحمل الباحث فيها على نهج خاص، ولا يتحدد العقل عندها في العمل على مادة معدة من قبل، بل تتركه ليبدع في رحاب الوجود الفسيح.

والاعتقاد لدينا أن التعارض بين منهج الفلسفة ومنهج علوم الشريعة لا يعني تعارضاً بين الشريعة والفلسفة. فاختلاف المنهج بين حقلين من حقول العلم كالرياضيات والفيزياء، لا يعني تناقضاً أو تعارضاً بين هذين الحقلين، كيف والرياضيات عامل في تطور الفيزياء ونضجها.

لكن من ينكر على الناس حرصها وخوفها على معتقداتها، الذي يصل في بعض الأحيان إلى ما يشبه (الوسواس) فتأخذ بالشك في كل ما يحتمل أن ينال من عقائدها شيئاً، فتقلع عنه وتقمعه.

أجل فذلك لا يبرر لنا أن ننكر الاعتراف بأن الحظر على العمل الفلسفي في بيئات ما ينشأ جراء ضيق أفق، تمليه أحياناً عوامل خارجية.

وقد توفرت (قم) - لأسباب لا يتسع مجالنا لتحليلها وعرضها - على تيار جسور، لم يأبه في أعلان عملياً، أن ليس هناك تعارض بين الفلسفة والشريعة. وقد ورث هذا التيار نظريات (صدر الدين الشيرازي) التي نقلت إليه عبر سلسلة من الشراح والمحشين والمبدعين (وهم – أي المبدعين- قليل في عددهم وإبداعهم)، تنتهي هذه السلسلة بصاحب التركة (صدر الدين الشيرازي) وتبتدئ منه.

فلم تغلق (قم) على الفلسفة، بل ما فتأت هذه الحوزة الفتية بالحظوة ـ في الجيل الأول من طلابها ـ على أساتذة محترفين للفلسفة، جمع جلهم بين الشريعة والحكمة. فكان (الخميني) فقيه الطائفة ومرجع الإفتاء فيها، استاذاً ماهراً للفلسفة والعرفان، وكان (الطباطبائي) محوراً[iv] ومحضناً لطلاب الفلسفة، حيث تخرج عليهما الجيل المعاصر من أساتذة الفلسفية في إيران.

وقصة النجف نستطيع أن نلم بطرف منها من خلال حياة (الطباطبائي) نفسه، فقد تلمذ الطباطبايي في النجف، وتعلم من أساتذتها الفقه والأصول، كما تعلم منهم العرفان والفلسفة، ثم لم يجد حقلاً ولا زاوية في وادي النجف المصحر، لكي يغرس فسائله فيها، فأقفل عائداً إلى بلاده ليجد في قم ملجأ يلوذ به وميداناً يصحر بأفكاره فيه فتزدهر حوزته بطلاب الفلسفة، وتينع ثمار غراسه، وكان مطهري ثمرة تتميز عن الثمرات اليانعات في عرس (الطباطبائي).

أما مدينة الصدر (النجف) فهي مهيع جهابذة الفقه وكان لها حتى نهاية القرن الرابع عشر الهجري دور تأسيسي رئيس في مختلف مراحل تطور الفقه والأصول في مدرسة أهل البيت(عليهم السلام)، خصوصاً إذا آمنا بالوصل الجغرافي بين (النجف) و(الكوفة)، حيث تصبح (أم) الأصول الأربعمائة، وموطن خلاصة تجربة مدرسة بغداد، حيث استوطنها الشيخ الطوسي، وهو يحمل تجارب هذه المدرسة.

وتبقى بعد ذلك الراضع الموئل لأمهات المدارس الشيعية في الحلة وكربلاء، والرافد الواهب للحوزات التابعة لها في التأسيس بجبل عامل والحجاز واصفهان وقم.

إلا أن النجف التي عاشها السيد (محمد بقر) لم تحفل بالفلسفة ـ لأسباب لا يسع مجالنا تحليلها ـ بل كان في هذه المدرسة رجال، وفي سر من المحافل العامة غالباً.

ولم يغفل السيد (محمد باقر) في ريعان شبابه حمل كتاب (الأسفار)[v] ليقرأه عن وعي، وهو النابه النابغ الذي يتطلع لمستقبل في أفق المعرفة البشرية. ثم يلتقي أحد مدرسي هذا الكتاب ـ وهو الشيخ صدرا البادكوبي ـ

ليمتحن فهمه الأسفار، فيقرأ معه بعض أجزاء الكتاب بطريقة لا هي بالدرس التقليدي، ولا هي بالمباحثة بين الأنداد، بل كانت لوناً آخر من القراءة.

ورغم جفاء (النجف) لما أستقر عليه التفكير الإسلامي على يد الشيرازي من اتجاه وأفكار، إلا أنها بقيت تشترك مع (قم) في استلهام هذا الاتجاه الفلسفي والتأثير به وكان ذلك في بحوثها الأصولية.

علم الأصول الذي يبحث في تحرير القواعد العامة لعملية الاستنباط الفقهي لم ينفك ـ وهو الجهد البشري ـ عن التسلح بالعقل والتفاعل مع معطياته.

فتسرب نتاج العقل في الحكمة إلى علم الأصول، بل حاول اكثر الأصوليين المتأخرين معالجة بعض مشكلات العلم بنظريات (صدر الدين الشيرازي) في أصالة الوجود وتنوع المعقولات البشرية ! وبغض النظر عن طبيعة وجدوى التفاعل الأصولي مع أفكار الشيرازي والفلسفة بعامة، تظل النجف ـ كمناخ عام ـ بعيدة لدرجة واضحة عن تلك الأفكار واتجاهها، ويبقى علم الأصول سعياً عقلياً على مستوى رفيع لتحديد نظرية الفقه ورسم قواعد استنباطه، لا يعني أساساً بالفلسفة وأنما تدخله متحايلة بخفية، وتمتزج مع أبحاثه دون إفصاح عن هويتها.

وقد كان لكل من (الصدر) و(مطهري) دربه واسهام في هذا السعي العقلي، بل كان الأول يعدو فيه ليطرح له سياقاً جديداً، ويلبسه حلة تنتسب إلى إبداعه الذاتي.

ورغم الفجرة التي حدثت بين الجامعة العلمية في النجف وفي قم وبين تطورات الحياة ـ وقد كان وصلت في بعض حالاتها إلى حد القطعية ـ إلا أن موجة المادية الماركسية المنظمة، بما حملته من إلحاد صريح، شكلت تحدياً صارخاً لقيم الجامعتين الدينيتين، فهزت المدينتين بعنف، وتطلع الغيارى من أبناء هاتين الجامعتين لمطالعة المضمون الفكري والفلسفي لهذه الموجة، متفاعلين في ذلك مع ما يعتري حياة الناس من نحول، قارئين بعمق لفلسفة الغرب الحديث.

وكان مطهري والصدر في الطليعة، بما وهبا من قدرات ذهنية خاصة، وبما كان لديهما من روح يقظ مدرك لموقعه ومسئوليته.

لعلنا نتمكن عبر هذا الاستعراض السريع من الوقوف على تفسير الفوارق القائمة بين الشيخ مطهري والسيد الصدر ونحن نزمع على دراسة المعرفة البشرية لدي هذين الشهيدين.

مصدرنا في هذه الدراسة هي ماتركه هذان المفكران من كتابات قدر لها الظهور بالفعل (الرأي المدون)، وهي تتمثل بالنسبة للصدر في كتاب فلسفتنا والأسس المنطقية للاستقراء) كما على الباحث أن يتابع مالا بس دراسات السيد الأصولية من بحوث فلسفية.

أما بالنسبة للشهيد مطهري فمصادرنا هي:

ـ أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، قد جاء في الفارسية تحت عنوان (أصول فلسفة وروش رئاليسم). ونحن نعتمد على النص الفارسي لهذا الكتاب لفقدان الترجمة العربية الكاملة، ولأننا لا نستطيع أن نفهم ما عربته بعض الأقلام من الكتاب. وتحسن الإشارة إلى أن هذا الكتاب عبارة عن (متن) و(تعليقات)على المتن، يمثل المتن محاضرات ألقاها العلامة (الطباطبايي) ـ رحمة اللهـ وجاء الشهيد مطهري فأغنى المتن بتعليقات ضيافة، أخرجت المتن إلى عالم آخر، جاءت أثرى منه مادة، وأوضح أداءً، وأشمل في استيعاب مدارس الفلسفة الغربية ونقدها.

ـ شرح منظومة السبزواري، وهو مجموعة محاضرات في جامعة طهران ألقاها الشهيد على طلاب الفلسفة، وهو في جزئين، وقد قمت بتعريب الجزء الأول منهما.

- الشرح المبسوط للمنظومة فارسي، وهو محاضرات أعمق وأغنى من سابقتها، ألقاها الشهيد مطهري في منزلة على بعض الطلاب، وكان من بين الشرح لحد الآن جزءان على أمل أن تلحقهما أجزاء أخرى.

- المعرفة فارسي وهو عدة كتب قامت بنشرها عدة دور تحت عنوان واحد (شناخت) ومن الممكن أن تكون محاضرات مختلفة في موضوع المعرفة، ألقاها الشهيد في مناسبات وأماكن مختلفة، وبلغة تختلف باختلاف المناسبات.

طريقتنا :

نولي السبق التاريخي أهمية في اسلوب معالجة موضوع البحث فنتخذ من أصول الفلسفة منطلقاً لعرض آراء الشهيد مطهري ومقارنتها بما جاء في فلسفتنا لنستطيع ـ ضمنياً ـ تحرى واقع الادعاء القائل بأن فلسفتنا استنسخت الكثير من أفكار(أصول الفلسفية) مع اختلاف في اسلوب العرض، آخذين بنظر الاعتبار أن السيد الصدر قد اطلع على الجزئين الأولين من هذا الكتاب، وقد كان رحمة الله متمكناً من فهم النص الفارسي بنفسه أو بالاستعانة بأبناء اللغة ثم ناتي بعد ذلك انتخذ من الأسس المنطقية للاستقراء منطلقاً آخرلتقييم المعرفة البشرية عند الصدر، لنعترف من خلال هذا التقييم على أوجه الخلاف واللقاء مع وجهات نظر الشهيد مطهري.

* * *

(3)

أشرنا إلى أن بحثنا المقارن يقع في مرحلتين : الأولى : نتناول فيها (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) مقارنة مع فلسفتنا. حيث نلتقي مع التعليق علة أصول الفلسفة الذي دبجه يراع الشهيد مطهري، وكأنه يصوغ نظراته الأخيرة فغي ميدان المعرفة، إذ لم يطرأ تغيير أساسي على فكر مطهري مع تمادي الأيام، وخلال عشرات الأبحاث الأخرى، التي كتبها فيما بعد، حيث نجده يرجع إلى (أصول الفلسفة) ويستشهد به فأضحي الأم الراضع لكثير من دراساته.

ونلتقي فلسفتنا ربيع أبحاث الشهيد الصدر في ميدان المعرفة، الذي عرضت عليه تغييرات جوهرية، سجلها بشكل أساس صيف دراساته (الأسس المنطقية للاستقراء).

(1)

علينا أن نقارن أولاً بين تنويع البحث والمنهجية كل من الشهيدين خلال دراسته مع مقارنة ببلوغرافية تضع بين أيدينا الفهرس العام لمادة الأبحاث فنستعين به على ما يأتي من موازنة.

اعتمدت الأصول الفلسفة في متنها منهجاً خالصاً في تنويع البحث، وهو أمر لا يعنينا هنا، إنما نعني بالاسلوب الذي اقترحه الشهيد مطهري في تعليقاته، والمنهجية التي ارتأها.

يؤكد مطهري في أكثر منت موضع أن الاجابة على مشكلات نظرية المعرفة البشرية تستلهم من خلال ثلاثة أبحاث :

1- قيمة المعرفة.

2- مصدر المعرفة.

3- حدود المعرفة.

بينما اتخذت فلسفتنا اسلوباً آخر في برمجة أبحاثها، فجاءت معالجة مشكلات نظرية المعرفة في فقرتين :

الأولى : مصدر المعرفة.

الثانية قيمة المعرفة.

وقد بحثت (فلسفتنا)موضوع حدود المعرفة في خاتمة الفقرة الأولى، تحت عنوان التجربة والكيان الفلسفي.

على أن (أصول الفلسفة) نفسه يرى أن مسألة (حدود المعرفة تتفرع على أساس الموقف من قضية (مصدر المعرفة).

ولاتفوتنا الإشارة هنا إلى أن التسلسل الذي جاء في أصول الفلسفة ـ فيما أقدر ـ أوفق من تسلسل البحث في فلسفتنا، حيث أن البحث في قيمـة المعرفة وحدود قدرة الذهن البشري على الكشف عن الواقع، هو الذي يتيح لنا دراسة حدود هذا الواقع وهل إنه محدود في في الواقع الحسي العياني أم إنه أشمل منه؟ فإن نتحدث عن المسائل التي نصل بها لاكتشاف الواقع وطبيعة هذه الوسائل يستدعي أن نتعرف أولاً هل هناك للواقع وجود أم لا؟ كما ينبغي إن نحلل في مرحلة متقدمة طبيعة الذهن البشري ونحدد ماهية الإدراك ومن ثم فالبحث في قيمة المعرفة متقدم رتبة على البحث في مصدر المعرفة.

أما بحث الإدراك فلم يأت (أصول) الفلسفية على بيان الدور الذي يلعبه في قضايا المعرفة البشرية، كما جاء في (فلسفتنا) ملحقاً اختتمت به أبحاثها في المعرفة والعالم.كأنه لا علاقة له بأبحاث المعرفة البشرية !

وبدورنا سوف نتناول لاحقاً تقويم معالجتي الصدر ومطهري لقضية الإدراك البشري، من خلال الملاحق التي سنختتم بها دراسة المرحلة الأولى من المقارنة، فسوف نأتي في هذه الملاحق على القاء نظرة شاملة في التقويم، كما نشير إلى بعض الخصوصيات، التي لم يستوعبها السياق الذي اختاره بحثنا.

نأتي الآن على رسم خريطة البحث في (أصول الفلسفة) وفقاً للميزان الذي حدده لنظرية المعرفة (مشكلاتها الثلاث)، ثم نعطف الحديث بعد ذلك حول فلسفتنا ليتضح لنا هيكل الدراستين في كل مشكلة من مشاكل البحث فنضعهما جنب، ثم نأتي لتقويم المادة المطروحة عبر الهيكل العام.

أولاً : قيمة المعرفة :

نتلمس معالجة المشكلة من مشاكل الأولى (قيمة المعرفة) عبر المقالة الرابعة من (أصول الفلسفية).

شرع المؤلف بتحرير ديباجة بين يدي البحث ابتدأها بتحديد مشكلة البحث وأنها تدور حول محور (حقانية الإدراك البشري) وصحة نعته بأنه حقيقي.

ثم أتي على معالجة النقاط الآتية على التوالي :

- **ما المعني بالحقيقة؟**
- **هل للحقيقة وجود ما؟**
- **مقياس تمييز الحقيقة عن الخطأ.**
- **هل يمكن اجتماع الحقيقة والخطأ؟**
- **هل الحقيقة دائمة أم مؤقتة؟**
- **هل الحقيقة متطورة؟**
- **ما هي علة كون الحقائق التجريبية غير قطعية؟**
- **هل الحقيقة مطلقة أم نسبية؟**

ثم يستعرض تأريخ الموقف الفلسفي ـ بدءاً من اليونان حتى يومه ـ من (قيمة المعرفة) متعرضاً لتحليل ونقد النظريات.

ويختتم الديباجة بجدول يصنف وينسبها إلى أصبحها.

ثم يرد صلب الموضوع، فيتمخض البحث تقريباً لدراسة وتقويم الموقف المادي الديالكتيكي.

أما فلسفتنا، فابتدأ المقدمة في تحديد مشكلة البحث بالنحو المتقدم، ثم أشار إلى الموقف الواقعي للماركسية، وأخذ يتوعدها بنزال يثبت من خلاله خطل ادعائها.

بعد ذلك أخذ باستعراض تأريخ الموقف، وتعرض لتحليل ونقد الموقف الماركسي.

مادة البحث : هناك ثلاث زوايا يمكن أن نتناول مادة البحث من خلالها : عرض وجهات النظر المختلفة... تقويم النظريات ونقدها... عرض الموقف الفلسفي الإسلامي.

• عرض وجهات النظر المختلفة

امتاز "أصول الفلسفة" باستيعابه لكثير من المدارس الفكر الغربي التي لم يشر لها "فلسفتنا"، و في عرض وجهات نظر "ديكارت" و "باركلي" بشكل مفصل. أما سائر النظريات الأخري فليس هناك اختلاف يذكر بين "فلسفتنا" و "أصول الفلسفة". بل نجد "فلسفتنا" تحذو حذو "أصول الفلسفة" في إغلب عرضها للفكر الماركسي، و في إطلالها العاجل علي النظريات الأخري، و تركيزها علي الفكر المادي الديالكتيكي.

كما نجد هناك تطابقاً بيناً بين الشهيدين في مواضيع متعددة، منها تفسير التطور الفلسفي في الغرب و تشبيه عصر النهضة الأروبية بمرحلة اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد.

و امتاز "فلسفتنا " بالرجوع في تحليل الفكر الماركسي إلي المصادر المعربة لمفكري الماركسي الأساسين.

* تقويم النظريات و نقدها :

لما كان الشهيدان عامدين علي مواجهة الفكر الماركسي بشكل أساس نجدهما يمران عاجلاً علي نقد و تقويم مدارس الفكر الأخري، حيث نجده تبسيطاً و نجد (فلسفتنا) يقع بما وقع (أصول الفلسفة) من تعميم المثالية ـ

نراه خاطئاً[vi] ـ علي مدارس علم النفس السلوكي، بل تعدي فلسفتنا في تعميمه إلي " فرويد " و المادية التاريخية !

أما نقد الفكر الماركسي فالإشكاليات الأساسية التي يسجلها " فلسفتنا " تتطابق إلي حد كبير مع ما جاء من اشكالات في " أصول الفلسفة " مع اختلاف في العرض.

* عرض الموقف الفلسفي الإسلامي :

هناك فارق بين العرض يسجل لصالح " أصول الفلسفة " فقد عمد في المقدمة علي رسم مبادئ أساسية يستخدمها كمقياس في معالجة مشكلة البحث و هي عبارة مبادئ المدرسة العقلية في تحليل فكرة " الحقيقة " و تحديد "مقياسها " و تفسير الفارق بين نمو المعرفة و اجتماع الأضداد و النقائص. فجاءت مبادئ الفكر الفلسفي الذي يتبناه متحدية جاهزة قبل المقارنة. بينما خلصت " فلسفتنا " إلي نتائجها من خلال المقارنة.

مضافاً إلي أن " أصول الفلسفة " أشبع البحث في المقدمة و خلال تطبيقها المقارنة في إيضاح مبادئ المدرسة الفلسفية التي يتبناها.

و قد كانت نتائج البحث في كل من الدراستين متقاربة، حيث أكدتا معاً علي أن الإدراك البشري يحكي عن واقع، و إن الإدراك يتطابق مع الواقع الموضوعي، و أن الشيء المدرك هو ذاته الأمر الواقعي، مع اختلاف في وجوده، فهو في عالم الإدراك موجود ذهني، و في عالم الواقع موجود خارجي. إلا أن " فلسفتنا " أكدت عبر مواضع من البحث علي إمكانية الاستدلال علي التطابق بين الواقع و الإدراك، و مرد هذا الاستدلال إلي بديهيات العقل، و علي رأسها " مبدأ العلمية ".

اما " أصول الفلسفة " فقد اكدت علي أن موضوعية الإدراك بعامة و مطابقة للعالم الخارجي أمر بديهي لا يتطلب برهاناً و دليلاً، بل لا يمكن الاستدلال عليه.

ثانياً: مصدر المعرفة:

تركز البحث في مقالة الخامسة من أصول الفلسفة على معالجة هذه المشكلة.

ابتدأ الشهيد مطهري البحث بمقدمة تناول فيها الموقف من مشكلة البحث لدى أفلاطون أر سطو والفلاسفة المسلمين والفلسفة الحديثة... ثم سجل ملاحظات منهجية أمام البحث تناول فيها التمييز بين البحث في المعرفة التصورية، والبحث في المعرفة التصديقية. وحدد خلال هذه الملاحظات بعض القيود الاحترازية بشأن بعض المصطلحات والأفكار الواردة في البحث.

ثم يعرض الشهيد مطهري تبعاً للمتن البرهان العقلي الذي إقامة(صدر المتأهلين) على ضرورة رجوع التصورات المتنوعة في الذهن البشري إلى الاحساسات المتنوعة التي يتلقاها الإنسان من الخارج، وفقاً لقاعدة بساطة النفس البشرية، ويأخذ بعد ذلك في تعميق هذا البرهان على أسس فلسفة (صدر لمتأهلين) أيضاً.

ثم أتي على تحليل جملة من التصورات البشرية، التي يظنها الاتجاه العقلي في تفسير التصورات أموراً فطرية فأثبت رجوعها إلى الحس.

عرض ـبعد ذلك ـ الموقفين الأساسيين من الأحكام والتصديقات، وناقش المدرسة التجريبية. ثم استقل بمناقشة الموقف المادي الجدلي.

أما فلسفتنا فقد قدم مقدمة بين يدي البحث ميز فيها بين البحث في المعرفة التصورية والمعرفة التصديقية، ثم عرض مشكلة البحث في المعرفة التصورية، وعرض مواقف أفلاطون والمدرسة العقلية، والحسية، ونظرية الانتزاع، التي يتبناها الحكماء المسلمون.

بعد ذلك عكف على بيان الموقف من المعرفة التصديقية فعرض وجهة نظر المدرسة العقلية والمدرسة التجريبية وناقش الأخيرة ثم أفرد فقرة لمناقشة التفكير الماركسي.

(ب) مادة البحث:

يحسن بنا أن نجزئ حديثنا حول مادة البحث في فقرتين :

• الموقف من المعرفة التصورية

الملاحظ أن أصول الفلسفة أطال الوقوف عند هذه الفقرة، وعرض لأخطاء وهفوات المدرستين الحسية والعقلية، من خلال عرض الموقف الفلسفي الذي تبناه فلاسفة الإسلام، كما أشبع البحث في إيضاح الدليل الفلسفي على ضرورة رجوع المعرفة التصورية إلى الحس، وأطال الوقوف أيضاً على تحليل المفردات التصورية، التي يدعي الاتجاه العقلي فطريتها وسبقها الإحساس والخارج.

ثم وقف على مبدأ العلية، فعطف الحديث بشكل أساس على نقد المذهب الحسي في التصور، موضحاً بذلك دور العقل في انتزاع المفاهيم على أساس المفردات الحسية التي يتلقاها بدءاً من العالم الخارجي.

أما فلسفتنا فقد أوجز الحديث عن نظرية الانتزاع التي يتبناه الكتاب تبعاً للفلاسفة المسلمين.

واستخدم نفس المنهج في الرد على الاتجاه العقلي : أولاً تحليل التصورات وارجاعها إلى، مشيراً إلى أن هذا الأسلوب هو الأسلوب الذي استخدمه زعيم الحسية (جون لوك) في الراد على الاتجاه العقلي.

ثانياً : أشار باقتضاب إلى البرهان الذي أقيم في هذا المجال، إلا أنه خلافاً للشهيد مطهري لم يرتض هذا البرهان ـ على فرض التسليم بصحة كدليل

للرد على الاتجاه العقلي، طارحاً تفسير آخر للاتجاه العقلي لا يقوى كلا الأسلوبين المتقدمين في الرد عليه.

وبالنسبة للموقف من الاتجاه الحسي فقد تطابق البحث في فلسفتنا مع أصول الفلسفة في تسلسل البحث وأسلوب النقد.

• الموقف من المعرفة التصديقية

يتضح للمقارن من خلال قراءة دقيقة وفاحصة أن أصول الفلسفة أشمل من فلسفتنا في معالجة هذا الموضوع وأن أغلب الآراء المطروحة في أصول الفلسفة جاءت مبعثرة في ثنايا حديث مسهب، شتته التعليق الذي اتخذه الشهيد مطهري أسلوباً في كتابته. إلا أن فلسفتنا جاء- أكثر تنظيماً من سابقتها، رغم إيجازها، ورغم أن الأولى أغنت البحث في مواضع متعددة منها المحاكمة الدقيقة للموقف المادي الجدلي !

إلا أن الذي يهمنا بشكل أساس في هذا المجال هو أن نؤكد التطابق الكامل في رؤية الشهيدين للمعرفة البشرية التصديقية وإن الشهيد الصدر تبنى ما تبناه الشهيد مطهري وسائر فلاسفة المسلمين من موقف في هذا الميدان، حيث يتخلص المذهب العقلي في تفسير المعرفة البشرية في النقاط التالية:

1- **أن المعرفة البشرية تبتدأ من بد يهات أولية تشكل حجر الزاوية في كل معرفة بشرية : مبدأ الهوية الذاتية (استحالة اجتماع النقيضين) مبدأ العلية، مبدأ السنخية بين العلة والمعلول، مبدأ الصدفة لا تكون دائمة...**

2- **أن السير الحقيقي للعقل البشري في أحكامه بعامة يبتدأ من الكل وينتهي إلى الجزء.**

3- **كل معرفة بشرية لا تعتمد السير المتقدم لا تتوفر على التعميم، ولا تتسم نتائجها بالكلية.**

وسوف نجد الشهيد الصدر في المرحلة الثانية ينتفض على هذه الأسس، طارحاً مذهباً جديداً في تفسير المعرفة البشرية !

ثالثاً : حدود المعرفة :

هل الميتافيزيقياً لغو لا طائل وراءه ؟

الإجابة على هذا الاستفهام هي المفرق الذي يختلف عنده الاتجاهات في هذه المشكلة.

وقد أجاب كل من أصول الفلسفة وفلسفتنا بالنفي. وقد أقاما نفيهما على أساس نتائج المدرسة العقلية في تفسير المعرفة التصديقية، وأنها غير محدودة بالعالم التجربة والاستقراء، بل تعتمد على مبادئ عقلية أولية !

ولا يختلف الأمر في هذا الموضوع عن سالفة (مصدر المعرفة)، إلا أن الشهيد مطهريكما أشرنا ـ اعتبر هذه المشكلة أحدى المشكلات الثلاث في موضوع المعرفة البشرية.

فقد فرغا معاً حل هذه المشكلة وقيامها أساساً على موضوع مصدر المعرفة، وتناولا معالجتها في ثنايا الموضوع ذاته.

على أن الشهيد الصدر انتهى إلى أسلوب آخر في معالجة هذه المشكلة ـ وأن لم يشر إليها بالتحديد ـ في مرحلة الثانية، الأسس المنطقية للاستقراء، سنأتي على الإشارة اليه.

الملحق رقم (1)
الإدراك البشري

عالجت أصول الفلسفة موضوع الإدراك البشري في مقدمة البحث عن المعرفة بينما أتت فلسفتنا على إلحاقه في خاتمة الكتاب بعد معالجة مشكلة العام والوجود.

وأقتصر هنا على الإشارة إلى مسألتين أساسيتين :

1- منهج البحث في المعرفة البشرية يقتضي أن يتخذ من دراسة مشكلة الإدراك، التي يعبر عنها (هنترميد)[vii] مشكلة الذهن البشري مقدمة أمام البحث في المعرفة فهي من المبادئ التصديقية لبحث المعرفة كما يعبر السافلون.

ذلك أن تحليل طبيعة الذهن وكنه الإدراك البشري ينوع الموقف من المعرفة، فأياً كان الاتجاه في قيمة المعرفة ومصدرها وحدودها، يبقى بحث الإدراك مقدمة برهانيه يستخدمها الباحثون ـ كما هو ملاحظ للمتابع ـ في الإثبات والتدليل على مايختارونه من رأي.

2- إن الشهيد ين مطهري والصدر لم يتناولا بالدراسة نظرية (بافلوف)، التي تمثل الأساس العلمي لماركسية القرن العشرين، فرغم إشارتهما لبافلوف وعلم النفس الفسجلي، إلا إنهما اقتصرا في المعالجة على علم النفس السلوكي، الذي تمثله الفسلجة الأمريكية في بداية القرن العشرين، بزعامة (واطسن)، دون الالتفات إلى فرق جوهري بين المدرستين، كما أن بعض نقودهما لا يمكن تسجيلها إلا على ما يسميه الماركسيون (المادية المبتذلة).

أن علم النفس الفسلجي الماركسي طرح نظرية أكثر تعقيداً وعمقاً مما طرحاه من تبسيط للاتجاه الفسلجي في تفسير الإدراك البشري.

ولعل هذا التبسيط هو الذي أدى بالشهيدين ـ خصوصاً الشهيد الصدر ـ إلى تعميم الاتجاه المثالي والنسبي على أبحاث علم النفس الفسلجي، ومن ثم تعميم الموقف على فرويد والمادية التاريخية، كما أشرنا آنفاً.

وتسجيل هذه الملاحظة ـ رغم أن منهجنا في هذا البحث منهج مقارن بين فكر الشهيدين فحسب، يبتعد كثيراً عن تسجيل مالا يرتضيه من أفكار ـ

يغفرها لنا الاهتمام الطويل الذي أوليناه في بحث الإدراك. وقد سجلنا كل ملاحظاتنا التفصيلية على فلسفتنا في هذا المجال ضمن بحث شامل عن (الإدراك البشري) اطلع عليه السيد الأستاذ الصهيد الصدر، عام(1978م)، ووافق على البحث وملاحظاته، إلا ملاحظة رفضها، تتعلق بفكر الصدر في المرحلة الثانية، نأتي على الإشارة إليها في حينها.

الملحق رقم(2)
تقويم شامل للمرحلة الأولى من المقارنة

أفادت (فلسفتنا) من (أصول الفلسفة) كثيراً، وكانا معاً صدى للاتجاه الذي تبناه صدر الدين الشيرازي.

إن مراجعة موضوعية لما تقدم من بحث؛ توضح بجلاء أ، كتاب فلسفتنا تطابق مع أصول الفلسفة في مختلف أبحاث المعرفة البشرية.

لكن الشاب محمد باقر الصدر لم يكن في فلسفتنا متابعاً حريفاً لأصول الفلسفة، فقد كانت له شخصية الباحث المحقق يأخذ عن بصيرة، ويعاف بالدليل، وقد أشرت لبعض مصادق هذه الظاهرة عبر البحث، كما أن هذا الشاب وقف عند كتابات الشيخ الذي تبعثرت أفكاره الخصبة في حقل التعليقات الذي يشتت الإنتاج بطبيعة، وقفة باحث منهجي جاءت دراسته أكثر انتظاماً، واضح مفاداً.

وقد راعى فلسفتنا المحيط العربي الذي كتب له. فخصوبة (أصول الفلسفة) وشموليتها نشأت جراء عمدها لعرض أفكار مدرسة صدر المتأهلين في المعرفة، حيث الأرضية الواسعة لهذه الأفكار في المحيط المتكلم بالفارسية.

بينما عرضت فلسفتنا هذه الأفكار باقتضاب وتهذيب، لأن الوسط العربي لم يألفها بعد.

ثم من ينكر على الباحثين أن يستفيد بعضهم من البعض الآخر ؟

فالفكر مشاع بين أهله، خصوصاً إذا راعي أهل البحث الأمانة عند النقل، والتوثيق أثناء الإفادة !

وأن للشهيد الصدر فخراً في استيعاب هذه الأفكار وطرحها، وهو يصدر من النجف البيئة التي أشرنا إلى طبيعة موقفها من الشيرازي والفلسفة، لقد كان طبيعياً أن ينبع مطهري هاضماً لأفكار الشيرازي الفلسفية مجتهداً في مدرسته، حيث قم التي أشرنا إلى مناخها، وحيث شيوخ الفلسفة وأقطابها.

ولكن أن يصدر شاب من صحراء النجف فيستوعب هذه النظريات ويطرحها بطريقة تنسجم وتحديات الفكر المعاصر، فهو أمر محال إلا على النابغ المتميز.

(4)

آن لنا أن نتناول بالبحث المرحلة الثانية من المقارنة، لنتخذ من الأسس المنطقية للاستقراء منطلقاً نتبين من خلاله أوجه الفرق بين الصدر وبين مطهري والصدر في مرحلته الأولى. حيث نقف على تحول كبير عرض على تفكير الصدر وموقفه من المعرفة البشرية ضمن تحول اشمل ركب الصدر سبيله في المنطق والفلسفية بعامة.

أما بالنسبة للشهيد مطهري فقد بقي وفياً حتى للأفكار التي تبناها في أصول الفلسفية ولم يطرأ تغيير على البنية العامة لنظرية في المعرفة البشرية.

موضوع منطلقنا في هذه المرحلة ينصب أساساً على مشكلة الاستقراء، وأسلوب معالجة الفجوة القائمة بين اليقين، وبين مفاد العملية الاستقرائية، التي لا تفيد أكثر من الظن لقد علج فلاسفة اليونان وحكماء المسلمين ـ الذين سيطروا على التفكير العقلي في الإسلام مشكلة الاستقراء بروح واحدة، كما عالجها حكماء اوربا المحدثون ـ على الأغلب ـ بروح أخرى، ورغم تعدد ألوان المعالجة والمحاولة ظلت نتيجة الدليل الاستقرائي احتمالية لا تتعدي الظن إلى اليقين ورود الصدر هذا الميدان، لقد صدر الشهيد الصدر من هذا الميدان، خالصاً إلى عقم معالجةً الأرسطيين

والتجريبيين معاً لمشكلة الاستقراء ثم أعلي نهاية عهده الاحتمالي، مدللاً على يقينية الاستقراء.

لكن موضوع بحثنا ينصب على المعرفة البشرية، ولا يستقل في معالجة الدليل الاستقرائي منطقياً ورياضياً و فلسفياً 7 من هنا فليس بوسعنا أن نعرض بالتحليل الأسس المنطقية للاستقراء استدلالاً، دون أن نخرج عن خطة بحثنا، ودون أن نستلها موجزين إيجازاً لا يفي بغرض البحث.

وينبغي أن ننوه بأن الموقف المعرفي الجديد الذي طرحه الشهيد الصدر ينصب أساساً على المعرفة في طورها التصديقي، حيث تناول الدليل وليس لهذا الطرح علاقة بالمعرفة التصورية.

***　　　*　　　***

يحسن بنا قبل أن نعرض قصة المعرفة البشرية في ضوء (الأسس المنطقية للاستقراء) أن نعيد الكرة على النتائج والأفكار التي انتهت إليها وتبنتها المدرسة العقلية في قضايا المعرفة البشرية، حيث نسجل من خلال هذه الإعادة ما انتهى إليه أصول الفلسفة وفلسفتنا من أسس في هذا المجال.

المعرفة البشرية معرفة واقعية تكشف عن واقع موضوعي بفضل المبادئ الأولية التي يتوفر عليها العقل البشري قبل التجربة وأن هذه المبادئ الأولية اليقينية هي التي تمنح استدلالات العقل البشري اليقين وبذلك تبتدأ المعرفة من الكل (وهو عبارة عن هذه المبادئ الكلية العامة) ودون أن تنتهي المعرفة إلى هذه المبادئ لتستنبط بفضلها نتائجها لا يمكن الوقوف على صحتها والتيقن بها...

وهذه المعارف الأولية تنقسم إلى قسمين رئيسيين: أحدهما ما هو شرط لكل معرفة بشريد وهو مبدأ الهوية الذاتية. والآخر ما هو شرط للحصول على بعض المعارف البشرية، كمبدأ العلية، واستحالة أن يكون الإنفاق دائماً.

قصة المعرفة البشرية في الأسس المنطقية تبتدأ من مشكلة الاستقراء، فهناك فجوة بين المفردات المستقرأة وبين الحكم العام، الذي يؤول إليه الاستقراء.

وقد حاولت مدارس المنطق المختلفة معالجة هذه الفجوة تحت العنوان المتقدم : (مشكلة الاستقراء).

كيف صح الانتقال من المفردات المحدودة ـ في الاستقراء الناقص ـ إلى قاعدة وحكم شامل، بصدق على الواقع المستقرأ، كما يصدق على ما عداه من مفردات لم تستقرأ وهي قائمة، أو أنها ستقوم ؟

لقد حدا هذا الإشكال بالمنطق الإرسطي، بل بالمدرسة العقلية في المعرفة بعامة إلى البحث عن قاعدة حل،تعالج في ضوءها المشكلة.

وقد أتت المدرسة العقلية على حل ينسجم مع مبادئها المعرفية ـ التي تقدم استعراضها ـ فأنقذت الدليل الاستقرائي بسلاحها العتيد (المبادئ الأولية).

وقالت : أن الاستقراء المنتج ليس انتقالاً من الجزء إلى الكل، لكي تطرح مشكلة الطفرة الاستقرائية، بل يعود في جوهره إلى قياس منطقي، تتمثل كبراه في القاعدة العقلية الأولية (استحالة أن يكون الاتفاق دائماً)

من هنا بدأ (الأسس المنطقية للاستقراء) صراعه مع المدرسة العقلية، التي تبني الصدر مبادئها كاملة في فلسفتنا.

لاحظ (الأسس المنطقية) أن القائدة التي استشفع بها المنطق الأرسطي في معالجة مشكلة الاستقراء ليست قائدة قبلية، بل هي بدورها قاعدة استقرائية، يصح الركون إليها بعد التجربة، ولا يمكن الاعتماد عليها، دون استقراء وتجربة، ومن ثم لا يصح استخدامها أداة لا ثبات حقانية الدليل الاستقرائي.

وبذلك يطرح الأسس المنطقية بحجرة من البناء الذي شيدته المدرسة العقلية، والذي أسس عليه الشهيد الصدر في فلسفتنا.

وهل يعني هذا أن الشهيد الصدر أضحى تجريبياً برفضه لأساس من أسس المنطق الأرسطي؟

أن المخاض الفكري الذي مر به الشهيد الصدر في عقده الرابع، وفي كتاب الأسس المنطقية لا ذات لا يجيز هذا التعجيل في الاستفهام أو الحكم. فالبناء المعرفي الذي اختاره الشهيد الصدر جديد على المدرسة العقلية، كما هو جديد على التجريبيين وهو أعمق كثيراً من معالجة في الأحكام،ويستدعي صبر الباحثين :بغية أن يتم فهمه واستيعابه!

أن مشكلة الاستقراء لا تنتهي بالأس تعانه بالمبدأ العقلي المتقدم فحسب، فالمبدأ العقلي المتقدم يعالج صورياً مشكلة الطفرة، فيضع الاستقراء في قالب قياس منطقي مضمون النتائج ـ في ضوء معالجة المنطق الأرسطي ـ،لكن تبقى هناك مشكلتان لابد من تجاوزهما قبل ذلك:

إننا حينما نلاحظ أن الحديد يتمدد كلما سلطنا عليه الحرارة سبب لتمدد الحديد، ولكي ننتقل إلى القاعدة كل حديد يتمدد بالحرارة، علينا أولاً :

أن نثبت أن التمدد كحادث بحاجة إلى علة، وإلا فمن الممكن أن يكون تمدد الحديد حادثاً بلا سبب، ولا علاقة للحرارة بتمدده سوى الاتفاق المطلق.

وعلينا ثانياً: أن نتأكد من استبعاد إمكان تسلط الحرارة على الحديد دون أن يتمدد في بعض الحالات.

ثم تطرح بعد ذلك المشكلة الثالثة وهي: من قال لكم أن اقتران التمدد بتسلط الحرارة على الحديد ليس أمراً إتفاقياً ،لا علاقة له بكون الحرارة سبباً لتمدد الحديد ؟

عالج العقلين المشكلتين الأولى والثانية على أساس مبدأ العلية، ثم وضعوا الاستقراء في قالب القياس بمعالجة المشكلة الثالثة، كما أشرنا.

أما المدرسة التجريبية فأزمتها مع المشكلات الثلاث أزمة حادة، إذ أنها رفضت كل معرفة قبل التجربة والاستقراء فأني لها من معالجة مشكلة الاستقراء بعد ذلك ؟

لقد أتى التجريبيون على معالجة مشكلة الاستقراء وتنوعت حلولهم، تبعاً لتطور المدرسة التجريبية، وقد جاءت كل هذه المعالجات دون ن تقر بمبدأ العلية في تفسيره العقلي. فالعقليون يرون (العلية) العلاقة بين مفاهيم وفئات وليست علاقة بين مفردات، وهي علاقة الضرورة، ولا يرى التجريبيون (السببية) إلا علاقة مطردة بين الأفراد.

بل تتجه المدرسة العقلية إلى اعتبار (مبدأ العلية) معرفة عقلية أولية سابقة على التجربة والاستقراء.

وقد حاول بعض الفلاسفة العقليين إقامة الدليل على (العلية) بوصفها علاقة الضرورة بين الأشياء.

وعند هذه المحاولة بدأ الشهيد الصدر جولته الثانية مع المدرسة العقلية، حيث لم يكتم رفضه لدليلي (الأسفار) و(أصول الفلسفة) على فكرة الضرورة التي يتضمنها مبدأ العلية في تفسيره العقلي. مشيراً إلى أن الدليل الاستقرائي - في ضوء الأسس والتفسير الذي طرحه له - لا يحتاج إلى أخذ مبدأ العلية مصادرة، لا في تفسيره العقلي، ولا في تفسيره التجريبي، الذي اعتمده جون ستيورات مل.

وأخيراً وقف عند الاتجاه الاحتمالي في معالجة (مشكلة الاستقراء)، الذي أقام معالجته على أساس حساب الاحتمال. مشيراً إلى عجز هذا الاتجاه أيضاً عن الإفادة السلمية من مبادئ الرياضيات، التي سيعتمدها بدوره في معالجة مشكلة الاستقراء.

ثم أتى حساب الاحتمالات. فثبت ما تعارف عليه الباحثون الغربيون من بديهيات لهذا الحساب، مدللاً على عدم وفائها للسير بالدليل الاستقرائي باتجاه التصديق الاحتمالي بنتائجه، مضيفاً بديهيات أخرى تعاضد البديهيات السالفة، لكي يقوم الاستقراء على سوقه.

ثم أمسك حساب الاحتمال ببديهياته التي اكتشفت له. ووفق التفسير الذي طرحه له، ليتخ منه أداة في معالجة (مشكلة الاستقراء).

وقد انتهى إلى أن الدليل الاستقرائي اعتماداً على أساسه الرياضي يمكن أن يبلغ بالحكم العام إلى درجة تصديقية احتمالية عالية.

وحتى هذه المرحلة من البحث دلل (الأسس المنطقية للاستقراء) على أن الدليل الاستقرائي يعتمد بديهيات قبيلة هي :

أ – بديهيات حساب الاحتمال.

بـ الإيمان القبلي بمبدأ استحالة اجتماع النقيضين.

مضافاً إلى ذلك احتمال صحة المبدأ العقلي في تفسير (العلية) وفقدان المسوغ القبلي لرفض ذلك المبدأ.

وأثبت أن مبدأ استحالة التناقض. الذي تعتبره المدرسة العقلية الشرط الأساس لكل معرفة بشرية، شرط ضروري قبلي لكي ينمو العلم بنتيجة الاستقراء والتجربة وإلا فلا إمكان مع الإيمان بإمكان اجتماع النقيضين لأي نمو في حساب احتمالات القضية المستقرأة.

كما أن الموقف السلبي المسبق من التفسير العقلي للسببية يقضي إلى تعطيل الدليل الاستقرائي عن نموه الاحتمالي، وبذلك سجل أول انتصار للمدرسة العقلية وأول دفاع عنها بسلاح المذهب التجريبي نفسه.

كما اثبت أيضاُ أن احتمال مبدأ العلية في تفسيره العقلي ينمو في كل تجربة واستقراء بنفس الدرجة التي تنمو فيها القضية المستقرأة، ومن ثم يمثل أعلى درجات التصديق الاحتمالية، التي تتمتع بها التجارب البشرية المجمع على صحتها.

وبعد أن انتقل في مرحلة لاحقة بالدليل الاستقرائي من مرحلته الاحتمالية إلى مرحلة اليقينـ من خلال دراسة علمية مجهدة ـ أتى على تحليل الموقف من المعرفة البشرية في ضوء ما أسمها ب (المذهب الذاتي) مقابل المذهبين التجريبي والعقلي.

***   *   ***

المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي

تجدر الإشارة مرة أخرى إلى نعرض النتائج التي آل إليها بحث الأسس المنطقية للاستقراء دون أن نباشر الحديث عن هذا البحث العملي، تاركين المجال أمام من أراد قناعة أو تقويماً لهذه النتائج لكي يعود إلى قراءة كتاب (الأسس المنطقية) عله يتفاهم مع هذه الدراسة، ويطلع على الأساس الذي انطلقت في ضوءه النتائج التي نعرضها، فيقيم قناعة على بينة،أيرفض بدليل!

ما المانع من أن نضع نتائج (الأسس المنطقية) في نفس الإطار الذي رسمه الشهيد مطهري لبحث المعرفة البشرية في مشكلاتها الثلاث، والذي طرحته موسوعة الدكتور بدوي أيضاً، عسى أن يساهم هذا الوضع في انسجام مرحلتي المقارنة في بحثنا القائم.

1-   قيمة المعرفة :

تكشف المعرف البشرية عن الواقع الخارجي، وتتطابق مع هذا الواقع، وهذه ليست النتيجة الجديدة التي أتت بها (الأسس المنطقية للاستقراء)، بل هي عين ما ادعته المدرسة العقلية، وهي نفس الاتجاه الذي تبناه أصول الفلسفة و فلسفتنا كما لا تتعارض مع الموقف المبدئي الذي تتبناه كل الاتجاهات الواقعية في تفسير قيمة المعرفة البشرية،بما فيها المادية الجدلية.

إنما الجديد في الأسس المنطقية هو: انه اكتشف سبيلاً مبتكراً لإثبات موضوعيه المعرفة البشرية، والتدليل على الواقع الخارجي، كما استخدم السبيل ذاته في إثبات التطابق والتماثل بين محتوى المعرفة والواقع.

وكان سبيل الأسس المنطقية إلى ذلك هو الدليل الاستقرائي ذاته.

وقد عجزت المدارس الواقعية كالماركسية عن إقامة الدليل على واقعيتها، ولم نجد ـ في حدود تتبعنا ـ في أدبيات الفكر الماركسي إلا محاولة كتبها بعض المفكرين السوفيت على هامش بدائية بعض بحوثهم.

وقد قال الشهيد الصدر عن المشروع الذي طرحه لإثبات موضوعية الواقع والمعرفة أنه أول محاولة في تاريخ الفكر البشري حيث أن مشروعه جديد غاية الجدة، وإلا فأننا وجدنا في فكر صدر المتأهلين ما يدلل على أن الشيرازي استدل على موضوعية المعرفة البشرية، وواقعية المدرك بالدليل الاستقرائي ذاته، حيث يقول:

فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بان للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة.

ويقول أيضاً : إذا حملت شيئاً ثقيلاً فإنما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط، وأما أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج فذلك ليس إدراكه بالحس، ولا بالنفس في ذاتها، بل بضرب من التجربة وقد قلنا في دراستنا عن الإدراك : أن بذور المحاولة العملاقة التي دبجها (الأسس المنطقية)، موجودة في كلمات صدر الدين الشيرازي واستشهدنا بالنص المتقدم غير أن السيد الشهيد ـ كما أشرنا آنفاً ـ لم يرتض هذا الاستشهاد، واعترض بقوله : أنهم يعنون من التجربة معنى آخر.. وسواء كانت لهذه المحاولة بذور في عمق تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي أم لم تكن لها، فهي محاولة في غاية الابتكار والخطورة، حيث اعتمدت تفسيراً صدرياً للدليل الاستقرائي، وحيث أنها تناولت أخطر قضايا الفكر البشري والمعرفة البشرية.

2- مصدر المعرفة:

قلما أن الأسس المنطقية للاستقراء لم يتعرض للمعرفة التصورية في عرض دراسته، و يبدو لي أن ما تبناه الشهيد " الصدر " في فلسفتنا من موقف إزاء مصدر التصور البشري لم يعرض عليه لا حقاً أي تغيير أساسي. إذن ! ينصب البحث هنا علي مصدر المعرفة التصديقية.

يمكن أن نلخص موقف الأسس من هذه المشكلة في النقاط التالية :

• إن المعرفة البشرية تبتدأ من معارف قبلية، تسبق التجربة و الاستقراء، و يعتمد ها الاستقراء، و هي عبارة عن بديهيات حساب الاحتمال، و مبدأ استحالة التناقص. و دون الانطلاق من هذه البدهيات تفقد التجربة و الاستقراء مسوغها علي ارض المعرفة.

• إن المعرفة البشرية في سيرها التكاملي لا تتوقف علي ما سوي المصادرتين السابقتين – بدهيات حساب الاحتمال، مبدأ استحالة اجتماع النقيضين – من مبادئ قبلية.

• إن جملة من القضايا التي اعتبرها الاتجاه العقلي مبادئ عقلية، هي في واقعها مبادئ و قواعد مستدلة في ضوء الدليل الاستقرائي.

• إن كل المبادئ التي اعتبرها الاتجاه العقلي في المعرفة مبادئ أولية قبلية، يمكن إثباتها بالدليل الاستقرائي، سواء كانت قبلية في واقعها أم لم تكن.

• أن المعرفة البشرية لا يتحتم أن تسير من الكل إلي الجزء، بل يعتمد نمو المعرفة – في الأعم الأغلب – السير من الجزء إلي الكل، وتكتسب اليقين علي أساس بلوغها أغلي درجات التصديق الاحتمالية، و في ضوء طبيعة تركيب الذهن البشري الاعتيادي.

و من هنا لا يتحتم أن يكون نمو المعرفة قائماً علي أساس التلازم الموضوعي بين المعرفة المقدمة و المعرفة النتيجة.

3ـحدود المعرفة :

في ضوء قياس قدرة المدرسة التجريبية علي تفسير قضايانا المعرفة البشرية المختلفة، و في ضوء تقويمه لمعني القضية فيما أسماه " المنطق الوضعي "، أحكم الأساس الذي انطلقت منه "فلسفتنا " في الاعتراف بجدارة العمل الفلسفي خارج إطار التجربة و المعطيات الحسية، و بذلك

أباح عمل الميتافيزيقيا، و احتفظ للفلسفة بكيانها، و لكن علي أساس نفس المنطلقات التي المدرسة العقلية.

غير إن في " الأسس " شيئا جديداً، حيث أنها استخدمت الدليل الاستقرائي كوسيلة إثبات في أخطر قضايا الميتافيزيقيا " وجود الله ".ودللت علي أن الدليل الاستقرائي، الذي يمثل المبرر المنطق لكل قضايا العلوم يثبت وجود الله بنفس الطريقة التي يثبت بها تلك القضايا.

وبذلك أعار المدرسة العقلية سلاح خصمها اللدود التجريبيون فتأكد إن المعرفة العلمية ـ بعناها أشمل ـ لا تنحصر في إطار المعطي الحسي، بل تتجاوز هذا الإطار، وتستحق قضايا الميتافيزيقيا الحياة.

ويخيل لي أن يد القدر لو لم تعالج المعلم الشهيد بالقتل لكان منه الجديد في هذا المضمار (حقل نظرية الوجود وأبحاث الميتافيزيقيا في الفلسفة الإسلامية). فقد كان يتحفظ على كثير من آراء السلف، ورغم تحفظه العام تسربت على لسانه الكريم –أسرار تطلقها كلمات موجزة، أصغى لها بعض المقربين من طلابه ـ تنبأ بتحول كبير سيطرأ على أعتاب طرح هذا التحول. ولعل العقل لم يبلغ الرشد الكافي لقبول تلك الأفكار، فقد رب العقل لتلك الأفكار أن تحلق في عالمه، وبقيت نفوس مخلصة تتوق إليها، عسى أن يحدث الله بعد ذلك أمراً.

(5)
الوجدان والعرفان

تكرر في أبحاث الشهيد الصدر الأصولية الركون إلى الوجدان بوصفه المبرر أو الشاهد على صحة النظرية التي اختارها. فهو أي (الوجدان) أداة من أدوات المعرفة، التي تضاف إلى البرهان والاستقراء. فماذا أراد بالوجدان ؟

الوجدان مصطلح ذو دلالات متعددة ومختلفة، وحينما يقال إن إدراك هذه القضية إدراك وجداني، أو إدراك هذا الموضوع إدراكاً وجدانياً، فيمكن أن يراد أحد المعاني التالية :

أ- الإدراك الحسي المباشر، كإدراك الإنسان لوجود الضوء في الغرفة أو حلاوة الفاكهة التي يتناولها..

ب- الإدراك العقلي المباشر، كإدراك الإنسان لاستحالة اجتماع النقيضين أو أن الكل أعظم من الجزء، أو كل مبدأ نظري دون مؤونة إقامة برهان على ذلك المبدأ.

ت- الإدراك التجريبي المباشر، ويدخل في إطار هذا اللون من الإدراك كل قاعدة تجريبية يقفز الذهن إدراكها، دون معاناة في إقامة التجربة والاختبارات، إنما يتم إدراكها بلمحة أو لامعة ذهنية.

ث- الإدراك العيان والاتصال المباشر بالحقيقة على طريقة العرفاء والمتصوفة.

والقاسم المشترك بين هذه الدلالات هو أن المعني المدرك موجود يوضح في الذهن البشري، والذهن واجد له. فأياً من هذه المعاني قصد الشهيد الصدر ؟

نلاحظ أن جل ما استدل عليه السيد الشهيد بالوجدان لا ينتمي إلى القسم الأول والرابع، أي أن موضوع الاستدلال ليس أمراً حسياً وليس مضموناً يدرك بالمكاشفة الصوفية والاتصال العرفاني. بل يعود في الأعم الأغلب إلى اللون الثالث وأحياناً ينتمي إلى صنف المبادئ العقلية التي لا برهان عليها أو التي يمكن تأييدها بالبرهان.

والملاحظ أيضاً أن السيد الشهيد لم يرد في الغالب بالوجدان الذي اعتمده الإدراك المباشر للحقيقة، أي أن العقل البشري يدركها على حد إدراك المبادئ البديهية، بل كان يريد أن الموضوع الذي يلمسه بالوجدان هو الموضوع الذي ينسجم مع الموقف الطبيعي للمعرفة البشرية، أي أن

الإنسان بعد ما يزيل ركام الضباب والملابسات المعرفية سوف يصل إلى وجدان هذا وجدان هذا الموضوع.

على أن أؤكد هنا أن الاستدلال بالوجدان في أبحاث الشهيد الصدر يستدعي دراسة مستأنفة، تستوعب ما طرحه ضمن أبحاث الأصولية، تستقرأ دلالات الوجدان بشكل وثائقي. إنما المهم هنا هو أن الشهيد الصدر لم يعتن بالنهج المعرفي الذي طرحه العرفاء، ولم يؤكد عليه، بينا نجد الشهيد مطهري يؤكد أن الوجدان والقلب بمدلوله لدى العرفاء، طريق آخر من طرق المعرفة البشرية.

(6)

عسى أن يكون التوفيق حليفاً لما في عرض الأفكار بشكل يتيح للقارئ الوقوف،دون عناء ـ على وجوه الفرق بين الشهيدين، فنكون قد قارنا حقاً.

على أن كلمتين أبتغي وداع هذا البحث بهما :

• أن التحول الذي طرأ على فكر الشهيد الصدر خلال الأسس المنطقية للاستقراء على مستوى المعرفة أو على مستوى البحث المنطقي بعكس أصالة الشرق المسلم، بل يعكس أصالة الجامعة العلمية الإسلامية الحوزة، ففي حيازة هذه الحوزة طاقات هائلة تفجرها القاعدة التيس اعتمدها الإسلام بمعجزاته على مستوى العمل والفكر.

• لقد كان منتظراً أن تمارس هذه الجامعة دورها الريادي في توجيه حركة العلم والحياة في العالم الإسلامي،بل في العالم بأسره. حيث لا يحدد العالم فيها إلا اكتشاف الحق وخدمة الحقيقة، فهو لا يصبو إلى وثيقة اعتراف، ولا يطمح في كرسي ومرتب متميزين، لا يتابع ولا يقفو ما ليس له به علم. يقيم أحكامه على بينة، لكي لا يكون من المفترين، وأين هذا الهدي من وباء الحزبية والتسييس الذي تفشي مرضاً عضالاً ـ من خلال ـ المذاهب المغفلة وعلى رأسها الماركسية في الفكر المعاصر ؟

وأين هذا الحق الصريح مما شاب عملية العلم من مادية على مستوى الفكر والهدف من خلال مذاهب الغرب الذراعية! إن هداكم أيها العلماء هو البلسم الذي يتطلع إليه العلم المطروح و والعالم المهزوز الذي تهدده إنجازات هذا المطروح بالمار، فاعرفوا قدركم وثوروا قدراتكم !!

أن الأسس المنطقية كمحاولة لغزو الدليل الاستقرائي في داره المعاصرة والوقوف على نهاية إنتاج الغرب ليكون بداية بحثنا في الاستقراء هي المنهج الأصيل المسؤول الذي يجب على المفكر المسلم أن يسلكه.

ثم أن التحول الذي تجسد في " الأسس المنطقية " الذي أخذ بنظر اعتباره ما تم إنجازه في الغرب،آخذاً بما يثبت الدليل صحته – قد اكتسب مناعته وفاعليته و قدرته علي الابتكار اعتماداً علي سلاح القدرة في الفكر العقلي الإسلامي. و تستطيع أن تلاحظ هذا في أسلوب المحاكمة و الموازنة، و في المفردات التي استقاها واضحة بينة من البحث في علم أصول الفقه، و في هضمه و تقويمه لقضايا المدرسة العقلية من الداخل...

و ذلك يستدعي بحثاً مستقلاً، أنوي القيام به، إذا أمهلنا القدر، و امتد زمننا القصير علي هذه الأرض الحزنة فسحة أخري.

و إذا أردت تقويماً عاماً واطلالة علي ما أنجزه "الأسس المنطقية" في الجانب المعرفي – موضوع دراستنا - فسوف تجد إن "الأسس"، و إن لم يؤسس علي حجرات المدرسة العقلية، إلا أنه كان انتصاراً كاسحاً لها، كشف بأدوات خصمها "المدرسة التجريبية" حقانية أسسها في الإيمان ببداية قبلية للمعرفة البشرية، و في نمو المعرفة البشرية علي هدي الموقف من السببية في مفهومها العقلي.

كما أعار المدرسة العقلية سلاح خصمها "الدليل التجريبي" لتثبت مفاهيمها العقلية في تقويم قضايا المعرفة البشرية.

لكن مذهب (الأسس) في المعرفة يمثل تعديلاً لنظرية المعرفة العقلية ، فقد شك في قبلية كثير من قضايا المعرفة التي حسبها الاتجاه العقلي قضايا

أولية ضرورية، بل أثبت بعديتها، و أقام الدليل علي إنها مستنتجة من الدليل الاستقرائي.

كما اختزل حجم البداية التي يتوقف عليها نمو المعرفة البشرية فبعد أن كان الموقف العقلي مصراً علي ضرورة البداية من مجموعة مبادئ ضرورية قبلية، جاء الأسس ليقتصر على ضرورة من بديهية استحالة اجتماع النقيضين ومصادرات الحساب الرياضي للاحتمال.

ثم لم ير القياس الأرسطي الدليل الوحيد الذي يتعين على المعرفة الصبابة أن تسلكه فالعقليون لم يرتضوا الاستقراء دليلاً، لأنه لا يؤدي إلا إلى الظن والاحتمال.

فجاء الأسس مخالفاً للعقليين، ولا كثر التجريبيين، واكتشف القيمة اليقينية للدليل الاستقرائي. ولذا لا يتعين على المعرفة الحق أن تنطلق من الكل إلى الجزء، بل يحق لها أن تبتدأ – في ضوء مذهب الأسس في المعرفة ـ من الجزئيات لتنتهي إلى حكم عام يذعن الذهن البشري بيقينيتي.

** أشرت في المقدمة إلى قضية عنوان البحث نظرية المعرفة، حيث لم يستوقفني هذا المصطلح ترفاً، بل لحاجة أحسستها في نفسي وأنا أقبل على بحث، أتوق أن أراه منظماً، يضع كل مشكلة في سياقها وموقعها المناسب.

ولم أجد هذه الحاجة ـ وأنا أريد وداعاً لهذا البحث ـ إلا أكثر شدة وأشد إلحاحاً.

لقد استخدم الشهيد مطهري في أصول الفلسفة مصطلح (نظرية المعرفة) بشكل مؤكد، استخدم الشهيد الصدر المصطلح بشكل عابر في (فلسفتنا). ثم لم يأت على ذكره في (الأسس المنطقية) بل عنون بحثه (المذهب الذاتي في المعرفة البشرية) فهو اتجاه في المعرفة وليس نظرية! ولعل الشهيد الصدر منذ فلسفتنا كان يمضي الملاحظة التي نريد أن نسجلها هنا.

أوضحت المقدمة مشكلة العنوان نظرية المعرفة، ووضعت بين أيدينا مقياساً نستنير به في البحث والتقويم.

فنظرية المعرفة تعني بحثاً شاملاً في تحليل وتفسير وتقويم (العلم والعلم والمعلوم والعلوم).

لقد جاءت دراسة أصول الفلسفة للمعرفة البشرية شاملة مستوعبة، وقفت عند طبيعة العلم وقفه طويلة، فحللت وحاورت واستدلت لتكشف عن طبيعته ونسق علاقته بالمعلوم والعالم. مستفيدة في ذلك من أبحاث فلاسفة الإسلام وعلى وجه الخصوص نظريات (صدر المتأهلين). ولم تتجاوز البحث في العالم بل أفرزت له فصلاً مستقلاً تناولت فيه الذهن البشري، فكشف طبيعة العلاقة ولون السنخية التي تربط المدرك وبالمدرك.

كما ركز البحث في مجالاته المتعددة على المعلوم، مصدره وقيمته، ثم أهتدي في ضوء كل ذلك إلى موقف من مشكلة حدود العلم.

ورغم الشمول والاستيعاب الذي لمسناه ـ بحق ـ في (أصول الفلسفة) إلا أنني كقارئ أحس حاجة أن يعاد تنظيم البحث ! فقد وجدت أمامي مادة غزيرة تناثر شتاتها بين التعليق ـ الذي اختاره الشهيد مطهري كأسلوب لتدوين أفكاره ـ وبين ما لم يتناوله ـ حتى الغربيون ـ من تنظيم ومنهجه لأبحاث المعرفة البشرية، حتى تخرج نظرية، تستوعب بشمول قضايا المعرفة، ويتسلسل البحث فيها على هدي منطق ومنهج.

فنحن بحاجة ـ مضافاً إلى ما أسلفنا في المقدمة ـ إلى أن نتخذ مقياساً يحدد موقع البحث في قضايا المعرفة ليعاد تنظيم هذا الموضوع، بالشكل الذي يخدم قضايا العلم ويشارك في إيضاح الرؤية العقائدية السليمة.

وأخيراً: أود أن أشير إلي مشكلة في سائر الدراسات الشرقية التي تناولت الثقافة الغربية بعامة والفلسفة بخاصة. ألا وهي مشكلة المصطلح. ولعل بحثنا يعاني من هذه المشكلة بدرجة من درجات المعاناة، التي ألغت كثيراً من الجهود في هذا المجال.

فالمترجمون لم يتفقوا على قاموس اصطلاحي مشترك، كما أن المفكرين الغربيين لم يتفقوا على لغة واحدة ومصطلح متقارب، ليعبروا عن نظر يأتهم عبره. ومن هنا لف كثيراً من الأبحاث ضباب تفاوتت كثافة باختلاف البحث والباحث.

ومن هنا أيضاً يلزمنا من باب الأمر بالمعروف أن ندعو إلى توحيد المصطلح الذي يستخدمه، ليأتي واضحاً جلياً، يعين طلاب المعرفة على فهم ما يزمعون دراسته.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

هوامش

[i] - الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق. راجعها وأشرف عليها الدكتور زكي نجيب محمود.

[ii] - موسوعة الفلسفة، الدكتور عبد الرحمن بدوي، جزء (1)،ص (370).

[iii] - نترك تفصيل الرأي في هذه المشكلة والقاء الضوء على جوانبها المختلفة الى فرصة اخرى ان شاء الله تعالى.

[iv] - هو السيد محمد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان.

[v] - (الاسفار العقلية الأربعة) أو (الحكمة المتعالية) أهم وأوسع ما تركه الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي من دراسات فلسفية.

[vi] - سنشير الى هذا الخطأ في بحث الإدراك.

[vii] - في كتابة: الفلسفة أنواعها، مشكلاتها.

نظرية المعرفة في ضوء
«الاسس المنطقية للاستقراء»

عمار ابو رغيف

الموقف المعرفي الجديد

عالج فلاسفة اليونان وحكماء المسلمين الذين سيطروا على التفكير العقلي في الاسلام «مشكلة الاستقراء» بروح واحدة، كما عالجها حكماء اوروبا المحدثون على الاغلب بروح اخرى، ورغم تعدد الوان المعالجة والمحاولة ظلت نتيجة الدليل الاستقرائي احتمالية لا تتعدى الظن الى اليقين! حتى ورود «الصدر» هذا الميدان. لقد صدر الشهيد الصدرمن هذا الميدان، خالصا الى عقم معالجة الارسطيين والتجريبيين معا لمشكلة الاستقراء، ثم اعلن نهاية عهده الاحتمالي، مدللا على يقينية الاستقراء.

لكن موضوع بحثنا ينصب على «المعرفة البشرية»، ولا يستقل في معالجة الدليل الاستقرائي منطقيا ورياضيا وفلسفيا.من هنا، فليس بوسعنا ان نعرض بالتحليل ل «الاسس المنطقية للاستقراء» بوصفه دراسة شاملة، انما يعنينا من هذه الدراسة موقفها من المعرفة البشرية. لذا يتعين علينا بدءا ان نستل نظرية الشهيد الصدر في المعرفة من خلال كتابه «الاسس المنطقية للاستقراء» استلالا، من دون ان نخرج عن خطة بحثنا، ومن دون ان نستلها موجزين ايجازا لا يفي بغرض البحث.

وينبغي ان ننوه بان الموقف المعرفي الجديد الذي طرحه الشهيد الصدر ينصب اساسا على المعرفة في طورهاالتصديقي، حيث تناول الدليل، وليس لهذا الطرح علاقة بالمعرفة التصورية.

اسس المدرسة العقلية في المعرفة البشرية يحسن بنا، قبل ان نعرض قصة المعرفة البشرية في ضوء «الاسس المنطقية للاستقراء»، ان نعرض

النتائج والافكار التي انتهت اليها، وتبنتها المدرسة العقلية في قضايا المعرفة البشرية، حيث نسجل من خلال ذلك ما انتهى اليه «اصول الفلسفة» و«فلسفتنا» من اسس في هذا المجال:

المعرفة البشرية معرفة واقعية، تكشف عن واقع موضوعي بفضل المبادى الاولية التي يتوفر عليها العقل البشري قبل التجربة، وان هذه المبادى الاولية اليقينية هي التي تمنح استدلالات العقل البشري اليقين، وبذلك تبتدى المعرفة من الكل، «وهو عبارة عن هذه المبادى الكلية العامة»، ومن دون ان تنتهي المعرفة الى هذه المبادى لتستنبط بفضلها نتائجهالا يمكن الوقوف على صحتها والتيقن بها...

وهذه المعارف الاولية تنقسم الى قسمين رئيسين: احدهما ما هو شرط لكل معرفة بشرية، وهو مبدا الهوية الذاتية.والاخر ما هو شرط للحصول على بعض المعارف البشرية، كمبدا العلية، واستحالة ان يكون الاتفاق دائميا.

قصة «المعرفة البشرية»، في «الاسس المنطقية»، تبتدى من «مشكلة الاستقراء»، فهناك فجوة بين المفردات المستقراة،وبين الحكم العام، الذي يؤول اليه الاستقراء.

وقد حاولت مدارس المنطق المختلفة معالجة هذه الفجوة، تحت العنوان المتقدم: «مشكلة الاستقراء».

كيف صح الانتقال من المفردات المحدودة في الاستقراء الناقص الى قاعدة وحكم شامل، يصدق على الواقع المستقرا، كما يصدق على ما عداه من مفردات لم تستقرا وهي قائمة، او انها ستقوم؟ لقد حدا هذا الاشكال بالمنطق الارسطي، بل بالمدرسة العقلية في المعرفة بعامة، الى البحث عن قاعدة حل، تعالج في ضوئها المشكلة. وقد اتت المدرسة العقلية على حل ينسجم مع مبادئها المعرفية التي تقدم استعراضها فانقذت الدليل الاستقرائي بسلاحها العتيد «المبادى الاولية».

وقالت: ان الاستقراء المنتج ليس انتقالا من الجزء الى الكل، لكي تطرح مشكلة الطفرة الاستقرائية، بل يعود في جوهره الى قياس منطقي، تتمثل كبراه في القاعدة العقلية الاولية:

«استحالة ان يكون الاتفاق دائميا».

من هنا بدا «الاسس المنطقية للاستقراء» صراعه مع المدرسة العقلية، التي تبنى «الصدر» مبادئها كاملة في «فلسفتنا».

لاحظ «الاسس المنطقية» ان القاعدة التي استشفع بها المنطق الارسطي في معالجة مشكلة الاستقراء ليست قاعدة قبلية،بل هي بدورها قاعدة استقرائية، يصح الركون اليها بعد التجربة، ولا يمكن الاعتماد عليها، من دون استقراء وتجربة،ومن ثم لا يصح استخدامها اداة لاثبات حقانية الدليل الاستقرائي.

وبذلك يطيح «الاسس المنطقية» بحجرة من البنا الذي شيدته المدرسة العقلية، والذي اسس عليه الشهيد الصدر في فلسفتنا.

وهل يعني هذا ان الشهيد الصدر اضحى تجريبيا برفضه لاساس من اسس المنطق الارسطي؟ ان المخاض الفكري الذي مر به الشهيد الصدر، في عقده الرابع، وفي كتاب «الاسس المنطقية» بالذات، لا يجيز هذاالتعجل في الاستفهام او الحكم. فالبنا المعرفي الذي اختاره الشهيد الصدر جديد على المدرسة العقلية، كما هو جديدعلى التجريبيين، وهو اعمق كثيرا من العجالة في الاحكام، ويستدعي صبر الباحثين، بغية ان يتم فهمه واستيعابه! ان «مشكلة الاستقرا»، لا تنتهي بالاستعانة بالمبدا العقلي المتقدم فحسب، فالمبدا العقلي المتقدم يعالج صوريامشكلة الطفرة، فيضع الاستقرا في قالب قياس منطقي مضمون النتائج في ضوء معالجة المنطق الارسطي ، ولكن تبقى هناك مشكلتان لا بد من تجاوزهما قبل ذلك: اننا حينما نلاحظ ان الحديد يتمدد كلما سلطنا عليه الحرارة نستنتج ان الحرارة سبب لتمدد الحديد، ولكي ننتقل الى القاعدة: «كل حديد يتمدد بالحرارة»، علينا اولا: ان نثبت ان التمدد بوصفه حادثا بحاجة الى علة، والا فمن الممكن ان يكون تمدد الحديد حادثا بلا سبب، ولا علاقة للحرارة بتمدده سوى الاتفاق المطلق.

وعلينا ثانيا: ان نتاكد من استبعاد امكان تسلط الحرارة على الحديد، من دون ان يتمدد في بعض الحالات.

ثم تطرح، بعد ذلك، المشكلة الثالثة، وهي: من قال لكم ان اقتران التمدد بتسلط الحرارة على الحديد ليس امرا اتفاقيا، لاعلاقة له بكون الحرارة سببا لتمدد الحديد؟ عالج العقليون المشكلتين: الاولى والثانية على اساس مبدا العلية، ثم وضعوا الاستقرا في قالب القياس بمعالجة المشكلة الثالثة، كما اشرنا.

اما المدرسة التجريبية فازمتها مع المشكلات الثلاث ازمة حادة، اذ انها رفضت كل معرفة قبل التجربة والاستقرا، فانى لها من معالجة «مشكلة الاستقرا» بعد ذلك؟ لقد اتى التجريبيون على معالجة مشكلة الاستقرا، وتنوعت حلولهم، تبعا لتطور المدرسة التجريبية، وقد جات جميع هذه المعالجات من دون ان تقر بمبدا العلية في تفسيره العقلي.

فالعقليون يرون «العلية» علاقة بين مفاهيم وفئات وليست علاقة بين مفردات، وهي علاقة الضرورة، ولا يرى التجريبيون «السببية» الا علاقة مطردة بين الافراد.

بل تتجه المدرسة العقلية الى اعتبار «مبدا العلية» معرفة عقلية اولية سابقة على التجربة والاستقرا.

وقد حاول بعض الفلاسفة العقليين اقامة الدليل على «العلية» بوصفها علاقة الضرورة بين الاشيا.

وعند هذه المحاولة، بدا الشهيد الصدر جولته الثانية مع المدرسة العقلية، حيث لم يكتم رفضه لدليلي «الاسفار»و«اصول الفلسفة» على فكرة الضرورة التي يتضمنها مبدا العلية في تفسيره العقلي، مشيرا الى ان الدليل الاستقرائي في ضوء الاسس والتفسير الذي طرحه له لا يحتاج الى اخذ مبدا العلية مصادرة، لا في تفسيره العقلي، ولا في تفسيره التجريبي، الذي اعتمده جون ستيوارت مل.

واخيرا، وقف عند الاتجاه الاحتمالي في معالجة «مشكلة الاستقرا»، الذي اقام معالجته على اساس حساب الاحتمال.مشيرا الى عجز هذا الاتجاه ايضا

عن الافادة السليمة من مبادى الرياضيات، التي سيعتمدها بدوره في معالجة مشكلة الاستقرا.

ثم اتى حساب الاحتمالات، فثبت ما تعارف عليه الباحثون الغربيون من بديهيات لهذا الحساب، مدللا على عدم وفائهاللسير بالدليل الاستقرائي باتجاه التصديق الاحتمالي بنتائجه، مضيفا بديهيات اخرى تعاضد البديهيات السالفة، لكي يقوم الاستقرا على سوقه.

ثم امسك حساب الاحتمال ببديهياته التي اكتشفت له. ووفق التفسير الذي طرحه له، ليتخذ منه اداة في معالجة «مشكلة الاستقرا».

وقد انتهى الى ان الدليل الاستقرائي، اعتمادا على اساسه الرياضي، يمكن ان يبلغ بالحكم العام الى درجة تصديقية احتمالية عالية.

وحتى هذه المرحلة من البحث دلل «الاسس المنطقية للاستقرا» على ان الدليل الاستقرائي يعتمد بديهيات قبلية هي: ا بديهيات حساب الاحتمال.

ب الايمان القبلي بمبدا استحالة اجتماع النقيضين.

مضافا الى ذلك احتمال صحة المبدا العقلي في تفسير «العلية» وفقدان المسوغ القبلي لرفض ذلك المبدا.

واثبت ان مبدا استحالة التناقض، الذي تعده المدرسة العقلية الشرط الاساس لكل معرفة بشرية، شرط ضروري قبلي،لكي ينمو العلم بنتيجة الاستقرا والتجربة. والا فلا امكان مع الايمان بامكان اجتماع النقيضين لاي نمو في حساب احتمالات القضية المستقراة.

كما ان الموقف السلبي المسبق من التفسير العقلي للسببية يفضي الى تعطيل الدليل الاستقرائي عن نموه الاحتمالي،وبذلك سجل اول انتصار للمدرسة العقلية واول دفاع عنها بسلاح المذهب التجريبي نفسه.

كما اثبت، ايضا، ان احتمال مبدا العلية، في تفسيره العقلي، ينمو في كل تجربة واستقرا بالدرجة التي تنمو فيها القضية المستقراة، ومن ثم يمثل

اعلى درجات التصديق الاحتمالية، التي تتمتع بها التجارب البشرية المجمع على صحتها.

وبعد ان انتقل، في مرحلة لاحقة، بالدليل الاستقرائي من مرحلته الاحتمالية الى مرحلة اليقين من خلال دراسة علمية مجهدة اتى على تحليل الموقف من المعرفة البشرية في ضوء ما سماه «المذهب الذاتي» مقابل المذهبين: التجريبي والعقلي.

المعرفة البشرية في ضوء المذهب الذاتي تجدر الاشارة، مرة اخرى، الى اننا نعرض النتائج التي آل اليها بحث «الاسس المنطقية للاستقرا» من دون ان نباشرالحديث عن هذا البحث العلمي، تاركين المجال امام من اراد، قناعة او تقويما لهذه النتائج، لكي يعود الى قراة كتاب «الاسس المنطقية» عله يتفاهم مع هذه الدراسة، ويطلع على الاساس الذي انطلقت في ضوئه النتائج التي نعرضها،فيقيم قناعته على بينة، او يرفض بدليل! ما المانع من ان نضع نتائج «الاسس المنطقية» في الاطار الذي رسمه الشهيد «مطهري» لبحث المعرفة البشرية في مشكلاتها الثلاث، والذي طرحته موسوعة الدكتور بدوي ايضا، عسى ان يسهم هذا الوضع في انسجام مرحلتي المقارنة في بحثنا القائم؟ 1 قيمة المعرفة تكشف المعارف البشرية عن الواقع الخارجي، وتتطابق مع هذا الواقع، وهذه ليست النتيجة الجديدة التي اتى بها كتاب «الاسس المنطقية للاستقرا»، بل هي ما ادعته المدرسة العقلية عينه، وهي الاتجاه الذي تبناه كتاب «اصول الفلسفة»وكتاب «فلسفتنا»، كما لا تتعارض مع الموقف المبدئي الذي تتبناه جميع الاتجاهات الواقعية في تفسير قيمة المعرفة البشرية، بما فيها المادية الجدلية.

انما الجديد في «الاسس المنطقية» هو انه اكتشف سبيلا مبتكرا لاثبات موضوعية المعرفة البشرية، والتدليل على الواقع الخارجي، كما استخدم السبيل نفسه في اثبات التطابق والتماثل بين محتوى المعرفة والواقع.

وكان سبيل «الاسس المنطقية» الى ذلك هو الدليل الاستقرائي نفسه.

وقد عجزت المدارس الواقعية، كالماركسية، عن اقامة الدليل على واقعيتها، ولم نجد، في حدود تتبعنا، في ادبيات الفكر الماركسي، الا محاولة كتبها بعض المفكرين السوفييت على هامش بعض بحوثهم.

وقد قال الشهيد الصدر عن المشروع الذي طرحه لاثبات موضوعية الواقع والمعرفة انه اول محاولة في تاريخ الفكرالبشري، حيث ان مشروعه جديد غاية الجدة. والا فاننا وجدنا في فكر «صدر المتالهين» ما يدلل على ان «الشيرازي»استدل على موضوعية المعرفة البشرية، وواقعية المدرك بالدليل الاستقرائي نفسه، حيث يقول: «فالحواس او النفس الحساسة، بما هي حساسة، ليس لها علم بان للمحسوس وجودا في الخارج، انما ذلك مما يعرف بطريق التجربة»((105)).

ويقول ايضا: «اذا حملت شيئا ثقيلا فانما تحس بالثقل وتنفعل عن الثقل فقط، واما ان هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج، فذلك ليس ادراكه بالحس، ولا بالنفس في ذاتها، بل بضرب من التجربة» ((106)). وقد قلنا في دراستنا عن الادراك: ان بذور المحاولة العملاقة التي دبجها «الاسس المنطقية» ، موجودة في كلمات «صدر الدين الشيرازي»، واستشهدنا بالنص المتقدم، غير ان السيد الشهيد كما اشرنا آنفا لم يرتض هذا الاستشهاد، واعترض بقوله لي: «انهم يعنون من التجربة معنى آخر...» وسوا اكانت لهذه المحاولة بذور في عمق تاريخ الفكر الفلسفي الاسلامي ام لم تكن لها، فهي محاولة في غاية الابتكار والخطورة، حيث اعتمدت تفسيرا صدريا للدليل الاستقرائي، وحيث انهاتناولت اخطر قضايا الفكر البشري والمعرفة البشرية.

2 مصدر المعرفة قلنا ان «الاسس المنطقية للاستقرا» لم يتعرض للمعرفة التصورية في عرض دراسته، ويبدو لي ان ما تبناه الشهيد الصدر،في «فلسفتنا»، من موقف ازا مصدر التصور البشري، لم يعرض عليه لاحقا اي تغيير اساسي. اذن ينصب البحث هنا على مصدر المعرفة التصديقية.

يمكن ان نلخص موقف «الاسس المنطقية» من هذه المشكلة في الن قاط الاتية: ا ان المعرفة البشرية تبتدى من معارف قبلية، تسبق التجربة والاستقرا، ويعتمدها الاستقرا، وهي عبارة عن بديهيات حساب الاحتمال، ومبدا استحالة التناقض. ومن دون الانطلاق من هذه البديهيات تفقد التجربة والاستقرا مسوغهماعلى ارض المعرفة.

ب ان المعرفة البشرية، في سيرها التكاملي، لا تتوقف على ما سوى المصادرتين السابقتين بديهيات حساب الاحتمال، مبدا استحالة اجتماع النقيضين من مبادى قبلية.

ج ان جملة من القضايا التي عدها الاتجاه العقلي مبادى عقلية قبلية، هي في واقعها مبادى وقواعد مستدلة في ضوءالدليل الاستقرائي.

د ان جميع المبادى التي عدها الاتجاه العقلي في المعرفة مبادى اولية قبلية، يمكن اثباتها بالدليل الاستقرائي، سواكانت قبلية في واقعها ام لم تكن.

ه ان المعرفة البشرية لا يتحتم ان تسير من الكل الى الجزء، بل يعتمد نمو المعرفة في الاعم الاغلب السير من الجزءالى الكل، وتكتسب اليقين على اساسها بلوغها اعلى درجات التصديق الاحتمالية، وفي ضوء طبيعة تركيب الذهن البشري الاعتيادي.

ومن هنا لا يتحتم ان يكون نمو المعرفة قائما على اساس التلازم الموضوعي بين المعرفة المقدمة والمعرفة النتيجة.

3 حدود المعرفة في ضوء قياس قدرة المدرسة التجريبية على تفسير قضايا المعرفة البشرية المختلفة، وفي ضوء تقويمه لمعنى القضية في ما سماه «المنطق الوضعي» ((107))، احكم الاساس الذي انطلقت منه «فلسفتنا» في الاعتراف بجدارة العمل الفلسفي خارج اطار التجربة والمعطيات الحسية، وبذلك اباح عمل الميتافيزيقيا، واحتفظ للفلسفة بكيانها، ولكن على اساس المنطلقات التي تتبناها المدرسة العقلية.

غير ان في كتاب «الاسس المنطقية» شيئا جديدا، حيث انه استخدم الدليل الاستقرائي وسيلة اثبات في اخطر قضاياالميتافيزيقيا (وجود اللّٰه). ودل على ان الدليل الاستقرائي، الذي يمثل المسوغ المنطقي لجميع قضايا العلوم، يثبت «وجود اللّٰه» بالطريقة التي يثبت بها تلك القضايا.

وبذلك اعار المدرسة العقلية سلاح خصمها اللدود (التجريبيون) فتاكد ان المعرفة العلمية بمعناها الاشمل لا تنحصرفي اطار المعط ى الحسي، بل تتجاوز هذا الاطار، وتستحق قضايا الميتافيزيقيا الحياة.

كلمات تنبى بتحول كبير ويخيل الي ان يد القدر لو لم تعالج المعلم الشهيد بالقتل لكان منه الجديد في هذا المضمار: «حقل نظرية الوجودوابحاث الميتافيزيقيا في الفلسفة الاسلامية». فقد كان يتحفظ على كثير من آرا السلف، ورغم تحفظه العام تسربت،على لسانه الكريم، اسرار تطلقها كلمات موجزة، اصغى اليها بعض المقربين من طلابه، تنبى بتحول كبير سيطرا على نظرية الوجود، وابحاث الميتافيزيقيا، وقد كان السيد الشهيد في خيفة وتردد، وهو على اعتاب طرح هذا التحول. ولعل العقل لم يبلغ الرشد الكافي لقبول تلك الافكار، فقدر رب العقل لتلك الافكار ان تلحق في عالمه، وبقيت نفوس مخلصة تتوق اليها، عسى ان يحدث الله بعد ذلك امرا!

اسلمة العلوم وادلجة المعرفة

عمار ابو رغيف

اسلمة المعرفة الانسانية ظاهرة لها سياقها، شانها شان كل ظواهر الوجود والحياة، ولكي نفهم هذه الظاهرة، ونستوعب مداها، ونقف على طبيعة مضمونها لابد لنا من استيعاب السياق الذي جاءت فيه:
اسلمة العلوم ظاهرة بدت بوادرها في النصف الثاني من القرن الميلادي المنصرم، وقد جاءت نتيجة من نتائج الجدل الفكري الماركسي ـ الاسلامي. ومن ثمَّ يتضح انها جاءت في إطار ماساقته الماركسية من اتجاه في ادلجة المعرفة، وعلى هذا الاساس عطف عنوان دراستنا (اسلمة العلوم) على سياقها (ادلجة المعرفة).

الفرض الذي نريد البرهنة عليه في هذه الدراسة يقول:
(ان الايديولوجيا الماركسية طمحت الى اتخاذ المعرفة اداة ودعامة وسلاحا لرؤاها. وهذه طبيعة الايدلوجيات الاطلاقية، بماتدعيه من يقين وشمولٍ واستيعاب وسلطنة على فهم الحياة والوجود والتاريخ، فهي تطمح ان يكون لديها علم نفس مؤدلج وعلم اجتماع واقتصاد وتاريخ، ولعلها تتجاوز إطار العلوم الانسانية في طموحها لتكون لها فيزياء وكيمياء مؤدلجة. وان مشروع اسلمة المعرفة يقع في هذا السياق. برغم مايتمتع به من خصوصيات).
لنبدا من التعريف بمصطلحاتنا، إذ الحدود والاصطلاح المعرَّف يجنب البحث كثيرا من الجدل العقيم، ويساهم بشكلٍ اساس في عملية التفهيم والايضاح، عسى ان ننأى بانفسنا عن الاشكاليات المزيفة، فنتذكر سقراط ومطالبته بالتحديد والحد المنطقي، ونكرر مع (جورج مور) الفيلسوف الانجليزي: ان كثيرا من المشكلات الفلسفية مردها الى مغالطات لفظية، فنكون ممن يستمع القول فيتبع احسنه.
الايديولوجيا
يقولون: إن المفهوم الحديث للايديولوجيا ظهر حينما وجد نابليون فئة من الفلاسفة{ الرافضين للمنهج الميتافيزيقي والساعين لاقامة العلوم الحضارية على قواعد انثربولوجية وسيكولوجية} وجد نابليون هذه الفئة تقف موقفا معارضا لمشاريعه الاستعمارية، فوصفهم وصفا يتضمن

الازدارء والاحتقار بانهم "ايدلوجيون" ولهذا السبب تشربت الكلمة معنى سيئا وغير لائق.
وفي غضون القرن التاسع عشر شاع استعمال الايديولوجيا بهذا المعنى السلبي ليؤكد من خلاله رجال السياسة والحكم جدارتهم وجدارة فكرهم بالنسبة لاساليب التفكير التاملية المنعزلة عن واقع الممارسة والتطبيق.
ومن ثم اضحت الايديولوجية سمة تطلق على المفكرين النظريين ذوي النزعات التاملية.
وحينما جاء دور الماركسية اضحى مفهوم (الايديولوجيا) اشد التباسا، إذ استخدم التحليل الايديولوجي كاداة معرفية بيد الطبقة البروليتارية للكشف عن زيف منظومة الافكار الفلسفية والاحكام القانونية والتشريعات الاخلاقية التي تختفي وراء الطبقة البرجوازية وسلطتها السياسية،ومن ثمَّ تكون (الايديولوجيا) حجابا امام الواقع،هذا الواقع الذي يتشكل ـ حسب الماركسية ـ وفق المعطيات المادية والاقتصادية. وما الايديولوجيات الا بنى فوقية تنتجها التحولات المادية، فهي شعارات مؤقتة، تعبر عن مصالح طبقية لاغير.
«لقد استعمل ماركس وانجلز في كتاباتهم المبكرة كلمة ايديولوجية او عقيدة ليقصدوا العقيدة التي تحجب الواقع حصرا. وهذا هو المعنى المستعمل في (الايديولوجية الالمانية) المكتوب في 1845. وعولجت الايديولوجية على انها نظام للاوهام، والافكار الزائفة...."افكار الطبقة الحاكمة..وللطبقة التي لديها وسائل الانتاج المادية السيطرة على وسائل الانتاج الفكري في عين الوقت، بحيث تكون على وجه العموم افكار المعوزين لوسائل الانتاج الفكري خاضعة لها".
وحينما تظهر طبقة ثورية جديدة لها افكارها الخاصة، فانها تطرح الايديولوجيا على انها تعمية للواقع.... ولكن ماركس لم يستعمل الايديولوجيا ليصف افكاره ذاتها، ولايستعمل الايديولوجيا كنظام من الافكار الشامل للافكار الاجتماعية لحركة الطبقة العاملة وبالتالي للاشتراكية العلمية الا في الادبيات الماركسية المتاخرة. ولينين يستعملها بهذا المعنى حيث يقول: { الخيار الوحيد هو: اما الايديولوجيا البرجوزاية واما الايديولوجيا الاشتراكية..وعليه فالانتقاص من الاشتراكية باية طريقة او الانحراف عنها باقل درجة يعني تعزيز الايديولوجيا البرجوازية}..
اذن فالمنظرون الماركسيون لم يالوا جهدا في طرح الايديولوجيا كسلاح للثورة العمالية. فاضحت الايديولوجيا في هذا الاطار مصطلحا اخاذا تتداوله

ادبيات اليسار بوصفها الدعامة والسلاح والمسوغ النظري لوجودها وحركتها.
ومن ثم اصبحت الايديولوجيا في الاستخدام الشائع المتداول عبارة عن مدرسة فكرية محددة المعالم تلقن الادميين القيم والاهداف، وتحدد موقفهم ازاءهم الاحداث والاشكاليات لتضحى موجها لممارساتهم العملية. وقد سعى بعض المفكرين الاسلاميين الى ادلجة الدين، بالمفهوم المتقدم، لتتحول المفاهيم الدينية الى اسلحة يستخدمها الاسلاميون في صراعهم الراديكالي مع النظم الاستبدادية، بل لتكون هذه الايديولوجية برنامجا عمليا في عملية التغيير والبناء الاجتماعي والسياسي.
وفي إطار حديثنا عن {ادلجة الدين} يطرح الاستفهام التالي: هل يصح طرح الاديان ايديولوجيات؟ وهل الاسلام كدين يصح طرحه كايديولوجيا؟ ومتى طُرح الدين ايديولوجيا؟ وبايّ من معاني الايديولوجيا يمكن طرح الدين؟ هذه اسئلة يضئ بحثنا الحاضر بعض جوانب العتمة فيها، لكنها تشكل إشكالية رئيسية تتطلب بحثا ودرسا مستأنفاً.
على اية حال اضحت الايديولوجيا التي تقدسها قوى التغيير الجذري ودعاة الراديكالية مطعنا على يد قوى المجتمع المفتوح وتيار التفكيك المعرفي، بل هي من وجهة نظرهم اساطير الاولين، التي لاترتبط بالعلم والمعرفة برباط وثيق. لقد اصرّ فيسلوف العلم المعاصر الراحل {كارل بوبر} في نقده لمبدا النمطية في تفسير التطور التاريخي على ان يعنون دراسته بـ{بؤس الايديولوجيا}، لان التفاسير النمطية للتاريخ اي التفاسير التي تضع التاريخ في مراحل متتالية، وفي إطار انماط اودوائر صاعدة ونازلة تختفي خلفها رؤى ايديولوجية. وهذه التفاسير من وجهة نظر بوبر تبتعد عن الصواب، وتتسم بالبؤس لانها تستند الى خلفيات بائسة،ومن هنا جاء نقد النمطية التاريخية لدى بوبر تحت عنوان {بؤس الايديولوجيا} ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقي، 1992.
ونحن هنا لسنا بصدد تقويم وجهات نظر بوبر ومعالجة الاشكاليات، التي تلابس وجهات النظر المطروحة في تفسير التاريخ وتحديد هوية الاجتماع الانساني الاكثر عقلانية، إذ ينصب بحثنا على {اسلمة المعرفة}، وعلى وجه التحديد ينصب على ايضاح العلاقة بين اسلمة المعرفة وادلجة العلوم. إنما نستطيع هنا ان نقرر قضيتين اساسيتين، نتخذهما مرتكزا لبحثنا المقبل:
القضية الاولى: ان الايديولوجيا بكل معانيها الايجابية والسلبية تمثل من حيث الجوهر احكاما قيمية وليست كشوفات ومعارف تصديقية،
فالايديولوجيات وإن طرحت رؤى عقائدية وتصورات كونية، لكن اهدافها

النهائية تتمثل في وضع قواعد للسلوك ومناهج للعمل، ومن ثم تتحدث عن ماينبغي فعله وعما لاينبغي فعله، فهي توجيهات عملية لسلوك الجماعات الانسانية بل لسلوك الكائن الانساني، وعلى هذا الاساس فهي لاتنتمي الى مقولة الكشف والحكاية عن الواقع، التي هي وظيفة العلوم. فالعلم يتحدث عن ماهو كائن. في هذا الضوء سيكون مفهومنا عن الايديولوجيا في المرحلة الاولى منصبا على جوهرها وغايتها القصوى، اي العنصر القيمي والتوجيهي، ثم نعود في مرحلة لاحقة للتركيز على الرؤى الكونية كعنصر من عناصر الايديولوجيات.

القضية الثانية: إننا لو سلمنا ببؤس الايديولوجيات في كشفها عن الواقع وفي قدرتها على بناء المعرفة ونظريات العلم فاننا لانسلم ببؤس الايديولوجيات في إثارة البحث العلمي، إذ ان تاريخ العلوم الانسانية على الاقل يشهد بوضوح على الدور الذي لعبه صراع الايديولوجيات في اثارة الاسئلة وتطوير نظريات العلوم الانسانية من اجتماع ونفس وتربية وتاريخ. لنستمع الى راي الدكتور احمد ابو زيد إذ يقول:{ ليس ثمة مايبرر انتشار الراي القائل بان علماء الاجتماع (الوضعيين) في محاولاتهم معالجة الظواهر الاجتماعية..لايتاثرون بالايديولوجيات السائدة في عصرهم، بل الواقع عكس ذلك تماما... إنما نريد ان نقول ان النظريات الاجتماعية الكبرى التي ظهرت في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين اخذت في اعتبارها بشكل او باخر الايديولوجية الاشتراكية الماركسية ودخلت معها في حوار يختلف بين اللين والشدة، بين القبول المتحفظ والرفض القاطع، ومحاولة التوفيق بين مختلف وجهات النظر. ومن هذه الناحية يمكن القول مثلما قال زايتلين ان الماركسية أدت دورا مهماً في تطوير النظرية الاجتماعية... من حيث استثمارها لكثير من وجهات النظر المعارضة والمناوئة التي ادت في اخر الامر الى قيام عدد كبير من مدارس علم الاجتماع }.

الماركسية في جوهرها كما اشرت ايديولوجيا تستند الى رؤية كونية. لكن هذه الايديولوجيا الفريدة من نوعها سعت ان تكون علما، اي انها استندت في نقدها وتفسيرها للتاريخ والاجتماع الانساني والاقتصاد والنفس البشرية الى ما ادعته من قاعدة علمية. لكننا إذا نظرنا نظرة تحليل علمي الى طبيعة الفكر الماركسي نجد ان هذا الفكر في نقده لعلم الاقتصاد السياسي وتحليله لتناقضات راس المال وفي تفسيره للتاريخ وتحليله لقوى الاجتماع الانساني ونظرته للنفس البشرية كانت تحدوه رؤية كونية ومنظومة من المفاهيم الفلسفية والايديولوجية. اي ان الايديولوجيا سعت لتطويع المعرفة والعلم

واستخدامهما اداةً لابراز حقانية ما تنادي به الماركسية من مطالب تتحدث عما ينبغي ان يكون عليه الاجتماع البشري والطريقة العادلة لحياة اقتصادية مثلى.
ماركس الذي اعتبر الايديولوجيا {وجدانا كاذبا} وحجابا امام رؤية الواقع العياني كان ايديولوجيا في طريقة تحليله للواقع. واية ذلك ان الماركسية تبنت مواقفا ترتبط بما ينبغي فعله وماهو حق في تحديد "القيمة" وطرح مفهوم (فائض القيمة) و(الملكية) ودور راس المال والعمل في تحديد مصير هذه المفاهيم في الحياة الاقتصادية، وماهو حق وماينبغي فعله يرتبط بالايديولوجيا حتى إذا تلمسنا له مسوغات في ضوء معطيات العلوم.
فعلم الاقتصاد الماركسي استند الى درس علمي للاجتماع الانساني إعتمادا على مايدعى بالمدرسة التطورية في علم الاجتماع، واتكا في تفسيره للتاريخ على اساس رؤية فلسفية ذات معطيات ايديولوجية، كل هذه العلوم سواء اكان الاقتصاد الماركسي او الاجتماع الماركسي وعلم التاريخ وفلسفته لم تنسلخ عن مواقف قيمية ايديولوجية.
لقد سعت الماركسية في تطوراتها اللاحقة الى تاسيس علم نفس ماركسي، بل علم فسلجة ماركسية، وهذا ماحصل بالفعل على يد عالم الفسلجة والنفس الروسي "بافلوف" حيث حاول الاخير ان يؤدلج علم النفس باخضاعه لمعطيات المادية الديالكتيكية والنظرة النمطية التطورية للاحياء. يحدوه في ذلك الموقف من الميتافيزيقيا ونظرتها للنفس الانسانية. وهذا موقف ايديولوجي بلاشك، لان العلوم لاتستطيع ان تفتي في قضايا الميتافيزيقيا. طبعا العلوم بمفهومها التجريبي، الذي تتبناه الماركسية.
وقد اسهم ستالين على صفحات (البرافدا) في النقاش الدائر انذاك حول مسائل علم اللغة السوفياتي. وفي هذا الصدد يقول ياكوب باريون: (والنقد الذي يمارسه على نظريات العالم اللغوي مار marr وتلامذته ينتهي به الى القول بان هؤلاء الباحثين ادخلوا في علم اللغة نظرات غير ماركسية) اي نظرات خاطئة في عرف ستالين... قد كشف النقاب عنها في مناقشات (البرافدا) فاصبحت المهمة المتبقية في ارساء دعائم الماركسية في علم اللغة. ان مقالة ستالين هذه ـ كما جاء في المقدمة التي وضعها لها معهد ماركس انجلز ولينين ـ تعطي المفتاح الى قيام (حل ماركسي صادق لمشاكل علم اللغة).
وليست الماركسية وحدها، فالعلوم الانسانية عامة تلابسها عناصر ايديولوجية. بل لعلنا لانبالغ بالقول ان مجموعة العلوم الانسانية ارتهنت في تطورها ونموها بالتحولات الايديولوجية التي توالت في المشهد الثقافي،

بدءا من عصر التنوير ومرورا بالاتجاه ات النقدية والوضعية والمادية والبنيوية والتفكيك، بل مجمل التحولات المعرفية والسياسية والاقتصادية التي طرات على حياة الانسان الحديث.
لكن واقع العلوم الانسانية وماقامت به النظريات الايديولوجية من الخلط بين الرؤى القبلية الايديولوجية وبين المعرفة العلمية لايسوغ باي وجه من الوجوه الوقوع في إشكالية معرفية من حيث الاساس.
هناك من يرى ان الايديولوجيا تتسرب خفية وبشكل لاشعوري الى العلوم، وهذا ايضا لايسوغ الخلط بين مقامين مختلفين جوهريا. فالايديولوجيات ومذاهب الفكر تتحدث عما ينبغي فعله، عن ضرورة العدالة في التوزيع او عن التعادل الحر لنظام السوق، او عن ضرورة المساواة بين الرجل والمراة،وعن حق الملكية.. العلم يحاول اكتشاف ماهو قائم بالفعل، يتحدث عن آليات التوزيع في نظام محدد، او عن طبيعة العلاقة الواقعية بين الرجل والمراة، وعن الملكية كحقيقة قائمة في عالم الخارج، فالعلم لايتحدث عن الحقوق وماهو حق المراة ومصدر حق الملكية، بل هذا شان الايديولوجيات ومذاهب الفكر.
إن الماركسية اخطات خطا ذريعا شانها شان كل مدارس المذهب الطبيعي في الاخلاق حينما استنتجت القيم الخلقية والتشريع ومذاهب الحياة من طبيعة التحولات التي تطرا على علاقات الانتاج، بل على وسائل الانتاج على وجه التحديد. وسر هذا الخطا الذريع ان الماركسية تستنتج ماينبغي فعله مما هو كائن، وهذا الاستنتاج امر لايسوغه المنطق، ووقوع في إشكالية هيوم الشهيرة:{العبور من الواقع الى الواجب او العكس}.
لناخذ قانون "فائض القيمة" بوصفه اهم ركائز التحليل الماركسي لتناقضات الاقتصاد السياسي الراسمالي. فائض القيمة هو مايأخذه صاحب راس المال من قيمة السلعة الحاصلة جراء التبادل. فالقيمة التبادلية للسلعة ياخذ منها العامل اجره، وياخذ الفائض صاحب راس المال. إذ القيمة التبادلية للسلعة ـ وفي المفهوم الماركسي ـ تعادل قيمة العمل المبذول فيها، وبما ان الاجر الذي يتقاضاه العامل لايمثل قيمة عمله، الذي يعادل الناتج النهائي، سوف تكون ارباح الراسمالي فائضا عن القيمة النهائية للسلعة، وهي تمثل التفاوت بين القيمة التبادلية للسلعة، وبين الاجر الذي يتقاضاه العامل.
من الواضح ان قانون "فائض القيمة" يستمد كل مسوغاته من التفسير المذهبي الماركسي للقيمة التبادلية، إذ مالم نذهب مع ماركس الى القول بان العمل هو اساس القيمة التبادلية للسلعة لانستطيع ان نقرر ان هناك فائضا

عن القيمة لايعود الى القوة التي خلقت هذه القيمة، بل يدخل في حوزة مالكي وسائل الانتاج.
إذا عدنا الى تحليل وتفحص العناصر الاساسية في نظرية فائض القيمة سوف نلاحظ كيف يتم الانتقال ممايبنغي الى ماهو كائن، من الواجب الى الواقع، وكيف تختلط الايديولوجيا بالعلم، ويتخذ من الايديولوجيات التي تنشد الواجب ومايبنغي ان يكون قاعدةً لوصف الواقع، وسيكون وصفها غير مبرر منطقيا لان الواجب ومايبنغي فعله لاينتج الواقع وماهو كائن حسب قانون المنطق.
حينما يقرر ماركس ان العمل هو جوهر القيمة التبادلية فهو ينطلق من الايديولوجيا، برغم انه يتحدث عن ظاهرة علمية واقعية، اي ينطلق مما ينبغي، من مفهومه عن العدالة في التوزيع، ولم ينطلق من استقراء تجريبي لماهو كائن. فالقيمة التبادلية للسلعة في نظام السوق ظاهرة موضوعية، يمكن التحقق من العوامل المؤثرة في تكوينها تجريبيا، اي ان علم الاقتصاد يمكنه ان يصف لنا الية تبلور القيمة التبادلية للسلع والعوامل المؤثرة فيها.
ولكن حينما نتحدث عن حق العمل وملكية الانتاج، وحق راس المال وسهم الادارة والابداع الفني والتنظيمي من الانتاج ومن القيم العائدة جراء تبادل السلع والخدمات فنحن نتحدث عن الواجب ومايمكن اعتباره، لاعن الواقع وماهو منجز بالفعل. فان الحق والملكيات والاسهم وطريقة توزيعها شؤون ترتبط بما يجب ان يفعل، ترتبط بتصورات عن العدالة وعن الحق والملكية، وهذه القضايا لاتكشف لكي تكون شان المجهر والمخبر والاستقراء والتجريب، بل هذه قضايا اعتبارية.ومفاهيم قيمية.
ومن هذه المفاهيم القيمية واحكام المواضعة والاعتبار إنطلق كارل ماركس في تحليله واستنتاجه لاحكام الواقع وقوانين السوق الراسمالية وتناقضاتها الموضوعية. وفي هذا الضوء تنبا بانهيار النظام الراسمالي، لان فائض القيمة هو اساس تراكم راس المال، الذي هو اساس النمو الاقتصادي وزيادة الانتاج، وان الاجور المتدنية التي يدفعها الراسمالي للعمال للحفاظ على قوة عملهم وتوفير الحد الادنى من الكفاف لهم سوف تخلق لنا التناقض الرئيسي في النظام الراسمالي، حيث ان تراكم راس المال سوف يدفع الى زيادة الانتاج عبر الاستثمارات الراسمالية المتنامية، لكن انخفاض اجر العامل وعدم إمتلاكه للقيمة الحقيقية لعمله تفضي الى هبوط الاستهلاك، ومن ثم الى كساد الانتاج وانهيار المشاريع الراسمالية. وبهذا

نستنتج احكام الواقع {إنهيار الرأسمالية} من احكام ماينبغي ومالا ينبغي {القيمة التبادلية للسلعة}.
حينما نصف الراسمالي بانه سارق فقد خرجنا بهذا الوصف عن العلم، عن علم الاقتصاد، لان السرقة مفهوم غير علمي، بل هي مفهوم قيمي، لان السرقة تعني اخذ حق الغير،والتسلط بالعنوة على مايملكه الناس، والحق والملكية احكام تقررها شرائع الواجبات ولا تستنتج من وجود الكائنات.
ومن ثمّ اختلف الناس اي اختلاف حول هذه القضايا، فالراسمالي من وجهة نظر المؤمنين بنظام السوق كقاعدة لتحقيق العدالة ياخذ حقه ولايسرق احدا. لان الاستثمار الراسمالي الحر من وجهة نظر بعض المؤمنين بنظام السوق هو الطريق لتحقيق التعادل الاقتصادي.
وحينما نغّير زاوية نظرنا الى طريقة الماركسية في الاستنتاج نلاحظ انها تستنتج ماينبغي فعله مما هو كائن. بل الخط العام للتفكير الماركسي يبني استنتاج القيم والشرائع ومقاييس العدالة على القاعدة المادية الكائنة في عالم الخارج.
وفق التحليل المادي الديالكتيكي لتطور التاريخ تمسي قيم العدالة والحق والملكية والاخلاق بناء فوقيا وناتجا طبيعيا لتطورات وسائل الانتاج وقواه. فالقاعدة المادية تحدد شكل علاقات الانتاج، وتكون القيم والايديولوجيات ناتجا طبيعيا وانعكاسا حتميا لمصالح القوى المصيطرة على وسائل الانتاج. اذن فماينبغي فعله وماهو عدل وحق ناتج طبيعي مماهوكائن وقائم في عالم الخارج.
الاانا نعتقد ان التفسير المادي للتاريخ لم يستبصر ماهو كائن إستبصاراً علمياً، من دون ا ن تحدوه رؤى ايديولوجية، لاتنتمي الى مقولة العلم والكشف عما هو كائن. وهذا الموضوع يستدعي بحثا مستانفا، لايسعه مجالنا، إنما يهمنا وضع اليد على الخطا المنطقي في الانتقال من الواقع الى الواجب.
حينما تقرر الماركسية ان احكام الملكية ونظام التوزيع وتداول الثروة {التي هي مقولات عالم ماينبغي واحكام الشرائع والاعتبارت} تحدد وفق احكام الواقع وتطورات وسائل الانتاج فهي تقرر ان الملكية الخاصة بشكل غير محدد امر مسوغ لان اساليب الانتاج وقواه راسمالية.
اي لان اساليب الانتاج وقواه راسمالية إذن يجب اتباع قواعد الملكية الخاصة بشكل غير محدود. وهذا الاستنتاج غير منطقي، لان النتيجة نسق مخلتف تماما عن المقدمات. فالمقدمات تصف والنتيجة تلزم، فمن اين ياتي الالزام، وانى للوصف ان يتضمن إلزاماً؟

فاحكام الواقع وكشوفات العلوم تصف وتقرر ماهو كائن، وماهوكائن لايتضمن احكاما توجيهية وقيما عملية.عالم ماهو كائن مختلف عن عالم ماهو واجب، من دون ان يتعارضا. بل العلوم وكشوفاتها توضح مدى واقعية الاحكام والتشريعات العملية، وتوضح للفاعلين سبل وخيارات تجسيد وتطبيق الاحكام العملية. وهذا يعني اننا نقر بوجود علاقة وتاثير وارتباط بين احكام الواجب واحكام الواقع، دون ا ن نقر بمنطقية استنتاج احدهما من الاخر.

على اية حال، كانت الماركسية ايديولوجيا بالمفهوم الدقيق لهذه الكلمة، ايديولوجيا طموحة طموحا غير مشروع منطقيا، إذ انها ادّعت إقامة مفاهيمها واحكامها العملية على اساس العلم والمعرفة العلمية.فطرحت علوما،واصرّت على ان يكون العلم ماركسيا مؤدلجا. وبرغم كل نقاط الاختلاف العقائدية والمنهجية مع هذه المدرسة فاننا نعتقد ان نظام التفكير الماركسي اثّر تاثيرا واسع النطاق على ثقافة قطاعات واسعة من النخب، وشكل تحديا مباركا، إذ اثار البحث في جوانب حيوية واساسية، واحيا روح النقد المعرفي الجاد.

اجل ان نظام التفكير الماركسي باطلاقيته، التي لها طابعها الاخاذ في صراع الفكر يفرض على خصومه بعض معطياته. وهذا شان صراع الافكار عامة. فالفرقاء المختلفون مهما علت صيحات النقد السلبي بينهم ينجذب بعضهم الى بعض، فيما يرونه من نقاط قوة وتالق في الطرف الاخر. ومن ثّم يصبح تكليفا ان نحلل عناصر الفكر الماركسي، ليتضح ماهو متسرب من هذا الفكر وماهو ليس كذلك. وهذا لا يعني رفض كل هذا الفكر، بل يعني على وجه التحديد تجنب الاخطاء التي يمكن ان تكون مهلكة في بعض وجوهها. وهذا امر طبيعي في حالة التطور الطبيعي للفكر، وقد مارسه الماركسيون انفسهم وحصلت تطورات وتعرضت الماركسية لتغييرات كبيرة، طبعا في عالم الغرب.

اما في هذا الشرق الذي لم يستفق بعدُ من سباته الطويل فالامر مختلف اختلافا بيّنا، إذ تتحول مذاهب الفكر بسرعة البرق الى سرقفليات ابدية. فالاسلام هو الاسلام الذي اقوله انا او حزبي او جهتي، والماركسية هي ديني وملك مؤسستي وحزبي، وتضحي الافهام البشرية حصونا مقدسة يقاتل المتحمسون حول اسوارها لتجني قوى من لون اخر ثمار هذا التقاتل المشؤوم.

نحن حينما نتناول الماركسية او اي مدرسة من مدارس الفكر الاسلامي اوغيره بالتحليل والنقد إنما نتحدث انطلاقا من ايمان عميق بان مذاهب

الفكر ليست ملكا لاحد، إنما هي في التطور الطبيعي لنمو المعرفة البشرية ملك النقد والتجاوز والتصحيح.

أسلمة العلوم

أما أسلمة العلوم فهي جدلية طرفاها الإسلام والعلم، وهذا لا يعني التعارض ومحاولة المصالحة في ما يسمى بأسلمة العلوم، إذ أن اختلاف المقولات لا يعني تضادها بالضرورة، فالفيزياء مقولة والرياضيات مقولة أخرى مختلفة عن الفيزياء، لكنهما غير متعارضتين.
الإسلام الذي يراد للعلوم أن تتوّج بالانتماء إليه، هو من وجهة نظرنا التجلي الأكبر لعالم الغيب على عالم الشهادة، هو آخر النداءات العلوية الكبرى، هو دين الله الجامع لروح كل الديانات من آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. هو دين الدعوة إلى العلم والمعرفة والبرهان والوضوح والإيضاح. هو قدرنا، ماضينا ومستقبلنا،

لا تصح القطيعة المعرفية معه لا منهجياً ولا مصلحياً، فمبادؤنا ومصالحنا معاً تفرضان التواصل مع هذا الدين، التواصل الحر القائم على أساس الاجتهاد في ارجائه.
غير أننا لا نتحدث عن الإيمان بالإسلام، إنما ينصب بحثنا الراهن حول أسلمة العلوم، وتتويج العلوم بتاج الإسلام، فهل العلوم يا ترى مؤهلة لتحمل هذا التاج، أم أنه تاج يصلح لرؤوس العلماء؟ ولكي تكون إجابتنا على هذا الاستفهام أكثر وضوحاً وتحديداً علينا أن نتحاور بشكل مباشر مع دعاة أسلمة المعرفة، نستنطق مسوغاتهم، ونتفهم طبيعة مشروعهم وما يبغونه أنفسهم من أسلمة العلوم، عسى أن نكون موضوعيين في ما نخلص إليه من نتائج. بل نختبر الدعوى التي طرحناها في مقدمة هذا البحث من أن سياق أسلمة العلوم هو ما ساقته الماركسية من مشروع أدلجتها.
نبدأ في متابعة مشروع (أسلمة المعرفة) من المصاديق والأمثلة الجزئية، لنخلص إلى المفهوم العام، الذي طرحه دعاة (أسلمة المعرفة):
أسلمة التاريخ:

في موضوع أسلمة التاريخ ليس أمامنا إنجاز لدراسة التاريخ دراسة إسلامية، بل للدكتور عماد الدين خليل، إطلالة نحاول الإطلال عليها، يرى: أن هناك رؤى قبلية اعتمدها الباحثون في دروس التاريخ كالرؤية الماركسية وفلسفات التاريخ الغربية، وانتهى هؤلاء الباحثون إلى نتائج لا تنسجم مع طبيعة التاريخ الإسلامي، ومن ثمَّ لا بد أن يسعى دارسو التاريخ الإسلامي «قدر الإمكان إلى اعتماد أكثر الفلسفات انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه، وأكثرها قدرة على استنباطه وتفسيره».
نلاحظ أن قلق الدكتور عماد الدين خليل ينبع من صدور الباحثين عن رؤى قبلية كالرؤية الماركسية، أو غيرها من الفلسفات التاريخية الغربية، ثم تجده يلجأ إلى الحل المتمثل باعتماد أكثر الفلسفات انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه!
ولا أدري كيف نستطيع أن نتعرّف على الفلسفات الأكثر انسجاماً وتناغماً مع حركة التاريخ الإسلامي وإيقاعه، ونحن نجهل حركة هذا التاريخ؟! وإذا كنا عارفين بحركة التاريخ الإسلامي وإيقاعاته فعلامَ اعتماد الفلسفات، التي نتخذها مقدمة لفهم حركة هذا التاريخ؟!
ثم هَبْ أننا نستطيع أن نعرف الفلسفات الأكثر انسجاماً مع حركة التاريخ الإسلامي، فهل تصبح هذه الرؤى غير قبلية؟! كيف وهي هياكل مرسومة مسبقاً لتفرض على تفسير الواقعة؟
لكن الدكتور عماد الدين عاد في الصفحة اللاحقة مؤكداً على: {ضرورة الاعتماد في بناء البحث التاريخي على الواقعة نفسها دون الوقوع في مظنة اعتماد هياكل مرسومة مسبقاً ووجهات نظر مصنوعة سلفاً، ومحاولة تطويع الوقائع... حتى لو أدى إلى تشويه ملامح الواقعة التاريخية أو إعادة تركيبها، لكي تنسجم والأطروحات المسبقة، مما نجده واضحاً على سبيل المثال في الدراسات التي تنطلق من المفهوم المادي في تفسير التاريخ}.
وبغض النظر عن التهافت بين نصي الدكتور المتقدمين فإنه من الوضوح بمكان أن المفهوم المادي للتاريخ والماركسية أشغلت في تحدياتها بال بعض الباحثين الإسلاميين، ودفعتهم إلى التفكير في أسلمة التاريخ، لكننا لم نفلح بمفهوم محدد عن الأسلمة التي يراد لعلم التاريخ أن يتدين بها، ويخضع لمعاييرها!
أسلمة علمي الاجتماع والنفس:
هناك محاولات في مجال علم النفس الإسلامي، وفي علم الاجتماع الإسلامي. أشرت في دراسة سابقة عن آفاق الإحياء والتجديد إلى محاولة الدكتور البستاني في دراساتٍ في علم النفس الإسلامي.تعتمد جل هذه

المحاولات على المفاهيم الإسلامية المطروحة عبر نصوص الكتاب والسنة، وعلى الأحكام الفقهية والوصايا والتوجيهات التي جاءت بها الشريعة الإسلامية.

وأشير بإيجاز إلى إن المحاولات التي أطلعت عليها كانت ايديولوجية بامتياز. لأن تأسيس علم النفس على أساس التوجيهات والوصايا يعادل استنتاج ما هو كائن مما ينبغي أن يكون. وهذه أدلجة للعلوم، أما الامتياز الذي حازت عليه المحاولات المشار إليها فهو أنها جاءت بخلفية أحادية حاسمة فاختارت من بين التوجيهات ما هو منسجم مع تلك الخلفية الأحادية قاطعة الصلة مع سائر النصوص والتوجيهات الأخرى، التي لو ضمت إلى ما أُختير من توجيهات فسوف تتغير النتائج!

والإشكالية نفسها في الاتكاء على المفاهيم الإسلامية المبثوثة عبر النصوص. حيث اعتمدت المحاولات المشار إليها على لون من المفاهيم الخاصة ببعض اتجاهات الفكر الإسلامي. على أن المفاهيم الإسلامية حتى العامة منها لا تشكل سقفاً نهائياً لفهم الواقع، وهي لم تشكل على طول التاريخ سقفاً لحركة العلوم. وسنأتي قريباً على إشباع البحث حول هذا الموضوع.

مفهوم اسلمة المعرفة

نأتي إلى المفهوم العام للأسلمة ـ وفق ما طرحه دعاتها ـ وإلى المسوغات والحجج التي اعتمدوها. وفي إطار هذا الموضوع هناك أكثر من باحث أدلى بدلوه في هذا الميدان كالدكتور عماد الدين خليل والدكتور جمال العطية وأبو سليمان والدكتور طه العلواني، وعبر نظرة عاجلة على ما طرحوه تلاحظ بوضوح تفاوتاً واختلافاً في رؤية مفهوم (أسلمة المعرفة). ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذهبنا إلى القول بأن الدكتور العلواني هو أكثر هؤلاء الباحثين وضوحاً وتمسكاً بفكرة الأسلمة الشاملة. ومن ثم سوف نركز عليه كمصدر رئيسي لتصورنا عن مفهوم أسلمة المعرفة.

نستطيع أن نضع تصورات العلواني لمشروع إسلامية المعرفة في النقاط التالية:

1ـ قراءة التراث قراءة تجديدية تحاول العودة إلى الأصول والمصادر، وفي إطار الكشف عن عوامل الاتصال والانفصال بين التراث ومصادره تتم عملية استرجاع نقدي لهذا التراث تكون الكلمة الأخيرة فيه للمصادر التي انبثق عنها.

2ـ العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة التي انبثقت عن رؤية غربية بنت نماذجها المعرفية على العلمانية منطلقاً وأساساً، وعلى هذا المستوى

تحاول إسلامية المعرفة أن تقدم بديلاً للنموذج العلماني، في إطار عملية اجتهادية إبداعية، تعيد الهيمنة إلى القرآن الكريم سواء على العلوم الاجتماعية والانسانية المعاصرة أو العلوم الإسلامية.
3- إن قضية الأسلمة قضية منهجية في جوهرها معرفية في منطلقاتها، وقد شكلت فلسفة العلوم الطبيعية العلوم الاجتماعية وحكمت مجرى تاريخها ولذلك فان التعامل على مستوى الفلسفات والمناهج لا يفرق بين علوم اجتماعية أو طبيعية، فكلاهما محكوم في عمقه بنفس المسلمات الفلسفية.
4- أما ما المسوغ لأسلمة العلم، والعلم كائن محايد لا يتحيز لدين أو مذهب؟ فيجيب الدكتور العلواني: «إن هؤلاء الذين يدّعون بأن العلم موضوعي لا تحيز فيه حالمون... فقد أثبتت الدراسات التحليلية المختلفة للمناهج العلمية ذاتها مدى استعداد هذه المناهج لقبول تحيزات الباحث أحياناً... وكذلك الفلسفات التي تمثل في جوهرها رؤية للكون والحياة والانسان لم يثبت لحد الآن أن هذه الرؤية يمكن أن تكون منزهة تماماً وموضوعية.. وحتى حينما نذهب إلى النصوص الثابتة لتحديد هذه الرؤية، فإن اللغة وفضائياتها من مجاز واستعارة ونحوها، والعقل الانساني ونسبيته، والعوامل التاريخية والتراثية والمؤثرات المحيطة بالإنسان كلها لابد من أن تكسو فهمه للنص المكون لرؤية ثيابها... فقد سقطت خرافة الموضوعية منذ زمن بعيد ولم ينته عصر الحداثة إلاّ وقد انتهت معه كل تلك الأمور؛ ليعود الفكر الإنساني المعاصر إلى السببية السائلة وإلى الاحتمالية والنسبية وغير ذلك من مقولات «ما بعد الحداثة». أما نحن المسلمون فقد جعلنا الله ـ تعالى ـ على محجة بيضاء ومع ذلك فقد اختلفت أفهامنا لتلك المحجة، وأعطت من التفسيرات المختلفة لها ما نعرفه جميعاً مما أدى إلى فرقتنا واختلافنا إلى هذا اليوم... فإذا أعلنا بأن لنا رؤية للكون والحياة والإنسان نفسر في إطارها المعرفة وقضاياها فلماذا يعتبر ذلك تحيزاً ضد أي واحد أو انحرافاً عن النهج المعرفي، أو أدلجة للمعرفة أو استلاباً لاهوتياً للمعرفة الإنسانية، أو تغريباً للإسلام أو أسلمة للغرب؟ وقديماً قيل:

ومن يك ذا فم مر مريض يجد مراً به الماء الزلالا

أما ختام النص فأمر لا يمكن إغفال الإشارة إلى عدم ضرورته، بل ضرورة التعالي عن هذا المستوى من الخطاب ولكن حينما نلقي نظرةً عامةً على تصورات الدكتور العلواني المتقدمة، التي يشاركه في معظمها زملاء آخرون له نلاحظ:
الإصرار على شمولية مشروع الأسلمة حتى للمعرفة الإسلامية، وطرح مفاهيم الهيمنة والاستيعاب كأهداف رئيسية، والاتجاه نحو النظر إلى

المنهج وفلسفة العلم كأداة شاملة موحدة لكل المعرفة الإنسانية. هذه الملامح هي أبرز سمات الآيديولوجيا، حيث نهج السيطرة والاستيلاء وامتلاك الحقيقة والنزوع إلى شموليتها وإطلاقها، بل تطويع العلم خادماً للآيديولوجيا، على أساس أن العلوم ـ في ضوء العلواني ـ ومناهجها لم تكن محايدة، ويستحيل أن تكون موضوعية في يوم من الأيام. ومن ثم حق للآيديولوجيين استخدام هذه الأداة المتحيزة بطبيعتها لخدمة رؤاهم وقيمهم الآيديولوجية.

ونحن مع الدكتور العلواني في أن له الحق بامتلاك رؤية للكون وللحياة وللإنسان يفسر في إطارها المعرفة وقضاياها. ولكن أيحق لأحد أن ينعت تفسيراً من تفاسير المعرفة وقضاياها أنه أسلمة وما سواه انحراف عن جادة الإسلام ونهجه ومحجته البيضاء؟

إن المحجة السمحاء لم تطرح تفسيراً نهائياً للمعرفة وقضاياها، بل استوعبت في اطرها العامة تنوعاً من الاجتهادات، واختلافاً في الرأي حول المعرفة الإنسانية وقضاياها. وهذا الاستيعاب هو سر خلود هذه المحجة المتناغمة والمنسجمة مع نظام التكوين وأحكام الوجود، هذا النظام الذي تقوم أحكامه على أساس التنوّع الذي يزخر به الوجود. عالم الوجود متنوع تنوعاً لا نهائياً، ومن ثمّ ترتهن واقعية الديانات ومذاهب الأخلاق وسياسيات النظم بحجم استجابتها لهذا التنوع التكويني. والديانات المغلقة ومذاهب الأخلاق الخيالية وسياسة النظم الأحادية الأطلاقية لم تجلب للإنسانية إلاّ الشقاء.

إن المحجة السمحاء جمعت تحت سقفها الفلاسفة على اختلاف مشاربهم المعرفية، والمتكلمين على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم، واستوعبت في أطرها المرنة إقبال اللاهوري ومرتضى مطهري ومحمد باقر الصدر، رغم اختلاف مواقفهم من قضايا المعرفة، فهؤلاء الأعلام الثلاثة اختلفت رؤاهم حول بعض قضايا المعرفة الأساسية، فالأول ذو نزعة أقرب إلى المثالية الالمانية، والثاني عقلي حتى النخاع، والثالث آمن بحزم بالنزعة الاستقرائية بعيداً عن مناخ المذهب الأرسطي العقلي في تفسير المعرفة التجريبية.

ثم مَنْ قال أن الرؤية للكون وللحياة وللإنسان، التي أراد العلواني أن يفسر في ضوئها المعرفة وقضاياها، هي الرؤية الإسلامية الواحدة الموحدة؟ ألم يختلف حكماء ومتكلمو المسلمين حول صفات الذات وصفات الأفعال؟ ألم يفسر المتكلمون المسلمون الجادون في الدفاع عن الإسلام قضايا الوجود والحياة والإنسان تفاسير مختلفة؟ وهل تستطيع أن تنكر الفرق الواضح بين

فهم التجربة الدينية لدى العرفاء، وفهمها لدى الحكماء، ولدى المحدثين، ولدى متكلمي مدرسة العقل؟ هل ننكر أن هناك اختلافاً بيّناً بين أعلام المتأخرين في فهم وطرح قضايا الوجود والحياة والإنسان؟ وكل هذا التنوّع وقع ضمن الأطر المشتركة التي استوعبته، هذه الاطر التي لم تنتج نظرة معرفية بالمعنى الفني لكلمة معرفة واحدة موحدة، بل تركت المعرفة وتفسيرها تنمو نموها الطبيعي، وفق سنن النمو التي أودعها الباري في الوجود وفي الإنسان.

على أن الدكتور العلواني ذاهب في تبرير مشروع أسلمة المعرفة إلى أن دعوى موضوعية العلم غير سليمة، وأن خرافة الموضوعية سقطت منذ زمن بعيد، وأن الفلسفات التي تمثّل في جوهرها رؤية للكون والحياة والإنسان لم يثبت إمكان نزاهتها وموضوعيتها تماماً، وأن النصوص الثابتة لتحديد هذه الرؤية لا تنتج فهماً واحداً موحداً، لأن فضائيات اللغة من مجاز واستعارة، ونسبية العقل الإنساني، وتاريخ وتراث ومحيط الباحث عوامل تؤثر على فهمه للنص! حينئذ حق لنا أن نتساءل عن "أسلمة المعرفة" التي يراد بها إعادة هيمنة القرآن الكريم على العلوم الإنسانية، هل تستنبط هذه «الأسلمة» وتكتسب هويتها من الفلسفات التي طرحها حكماء ومتكلمو المسلمين، وهي غير نزيهة تماماً، أو بالاعتماد على فهمنا لنصوص القرآن الكريم، وهي نصوص حمّالة لوجوه،تحكم فهمها قوانين اللغة وفضائياتها من مجاز واستعارة؟

هل يمكن في هذا الضوء أن تكون لنا أسلمة واحدة للعلوم وللمعرفة الإنسانية؟!

ثم مَنْ قال أن التحيّز وعدم الموضوعية التي يُبتلى بها العلماء والفلاسفة في واقع ما ينتهون إليه من نتائج وما يختارونه من مناهج مسوغ لركوب التحيّز وتشريعه؟ ان تسويغ التحيز وعدم الموضوعية في العلوم على أساس واقع ما تتورط به أبحاث العلماء من تحيز ومجانبة للموضوعية نموذج من نماذج الانتقال من الواقع إلى الواجب، وهو خطأ منطقي فادح. لأن الواقع لا ينتج احكام الواجب. فالتحيز الكائن في عالم الخارج لا يسوغ بوجه من الوجوه الذهاب إلى تجويز التحيز وسلوك سبيله.

أضف إلى ذلك أننا إذا أردنا لرؤانا الكونية وفلسفتنا عن الحياة والانسان أن تنتج معرفةً فما هو المعيار الذي نتحاكم إليه في تقويم هذه المعرفة، ما دامت العلوم والمناهج والفلسفات أجمع متحيزة لا تخضع لضوابط الموضوعية؟.

على أي حال ربطوا مصير إشكالية «أسلمة المعرفة» بجدل الفكر المعاصر، بإشكاليات الحداثة وما بعدها، بجدل اليقين والاحتمال، بتبرير الاستقراء أو عقمه، بهرمونتيك المعرفة وسيولة فهم النصوص... دون أن يكون هناك موقف من هذه الإشكاليات، ودون أن نتعرف على أساس معرفي يُقام في ضوئه مشروع «أسلمة المعرفة».

إشكالية ردنر

هناك أفكار طرحتها بحوث بعض فلاسفة العلم المعاصرين تطرح بدورها إشكالية أمام ما أكدناه من أن العلم لا يتضمن أحكاماً معيارية، ولا يتداخل ما هو أخلاقي قيمي مع ما هو واقعي وجودي. «منذ عهد قريب جادل تشرشمان، بريث ويث، وردنر وفق مقدمات يمكن أن يقبلها كثير من الفلاسفة الامبيريقيين، وخلصوا إلى نتيجة مفادها أن الأحكام الأخلاقية متضمنة ضرورة في القرارات التي تتخذ بخصوص الفروض التي يتعين أن يشتمل عليها مجموع القضايا المقبولة علميا».

ذهب (ردنر) إلى أن مفاد ملاحظاته يقرر: "يتعين على كل تحليل ملائم أو تنظيم عقلاني للمنهج العلمي أن يتضمن تقريراً مفاده أن العالم بوصفه عالماً يقبل ويرفض الفروض؛ أيضاً فإن تحليل هذا التقرير يبين أنه يستلزم أن العالم بوصفه عالماً يصدر أحكاماً معيارية".

آية ذلك ـ من وجهة نظر (ردنر) ـ "أنه ليس هناك فرض يتم التحقق منه كلية، ولذا فإن العالم حين يقبل فرضاً إنما يقوم باتخاذ قرار مفاده أن الشواهد على درجة كافية من القوة أو ان احتمال الفرض عالٍ لدرجة تسوغ قبوله".

وتسويغ القبول قرار معياري يتخذه العالم آخذاً باعتباره خطورة الخطأ بالمعنى الأخلاقي. ويضرب (ردنر) مثالاً تقريبياً لايضاح فكرته: "إذا كان الفرض يقرر أن كمية المركب السام في عقار بعينه قاتلة، فإننا سوف نشترط درجة عالية نسبياً من التدليل أو الثقة فيه قبل قبوله؛ ذلك أن مترتبات الخطأ تعد وفق معاييرنا الاخلاقية جد خطيرة. في المقابل، إذا كان الفرض يقرر وفق عينة ما أن الآلة التي تقوم بصنع ابزيم الأحزمة لم يصبها العطب، فإن درجة التدليل لن تكون عالية نسبةً إلى تلك الدرجة. ان المدى الذي يتعين أن تكون عليه ثقتنا قبل قبول الفرض يتوقف على مدى خطورة ارتكاب الأخطاء".

يقف في مواجهة اتجاه (ردنر) وأنصاره من فلاسفة العلم اعلام من فلاسفة العلم نظير (كارناب) (همبل) و (اسحق ليفي). حيث ذهب الأخير في

مواجهة (ردنر) إلى نهاية الطريق، فقرر أنه إذا كان العالم يصدر أحكاماً معيارية، فانه لا يقبل الفروض ولا يرفضها.
وبعامة يرى هذا الفريق من فلاسفة العلم أن العالم بوصفه عالماً لا يرفض ولا يقبل الفروض، بل تتجه مهمته صوب التدليل على الفروض وفق الشواهد المتوفرة.
من الملاحظ أن إشكالية (ردنر) تعادل القول أن الآيديولوجيات تدخل في صميم المعرفة العلمية، لأن تحديد درجة الخطورة موقف ايديولوجي، وهذا التحديد يقرر مصير الفرض العلمي، لأن الفرض العلمي الذي يقبله العلماء هو الفرض الذي يتوفر على الشواهد المتناسبة مع درجة الخطورة التي تحيط بالفرض.
أعتقد: أن إشكالية (ردنر) تنطوي على التباس في مفهوم قبول الفرض العلمي. فماذا يعني قبول العالم للفرض العلمي؟ إنما يكون الفرض علمياً حينما يكون قابلاً للاختبار، ومن ثمّ تصبح قضية لقبول لاحقة لعلمية الفرض. فقبول الفرض العملي ـ وفي مثال ردنر ـ يعني استخدامه العملي، ولا شك أن الاستخدام العلمي ـ حتى لو أوصى به العالم ـ أمر يرتبط بالمعايير الأخلاقية والعملية التي يعتمدها العالم وغيره ممن يوصي باستخدام الفرض.
إذن علمية الفرض أمر مغاير لعملية قبوله، وقبوله وفق (ردنر) يعني استخدامه العملي أو الموافقة على استخدامه العملي، ولا شك أن قبول الفروض، أي الموافقة على استخدامها يرتبط ـ حال أهمية وخطورة الفرض العملية ـ بشكل مباشر بالموقف القيمي والايديولوجي لقابل الفرض. أي أن قبول الفروض أو رفضها، والتوصية باستخدامها العملي يتوقف على طبيعة المعايير الأخلاقية التي يعتمدها القابل، والقبول والرفض ليسا شأناً من شؤون العالم بما هو عالم.
إذ لو كان الموقف الايديولوجي والأخلاقي للعالم يسمح له بالتضحية بمجموعة من الناس والمخاطرة بهم لإثبات جدوى عقار من العقاقير، فسوف يوصي هذا العالم باستخدام العقار وتجربته على الإنسان، مهما كانت درجة التأييد ومجموعة الشواهد المدللة ضعيفة. بينا لا يسوغ عالم آخر مثل هذا الاستخدام ولا يقبل الفرض، تبعاً لموقفه الأخلاقي والإيديولوجي. ومن هنا نقرر أن العالم لا يقبل او يرفض الفروض بوصفه عالماً، ومن موقع مهمته العلمية، والا لما اختلف العلماء في رفض او قبول هذه الفروض، وهي علمية على كل حال. فهي علمية والرفض او القبول يأتي لاحقاً لعلميتها وفي أفق آخر، أفق ما ينبغي فعله ومالا ينبغي فعله.

الرؤية الكونية و أسلمة المعرفة

ننتقل الى العنصر الثاني الذي تتضمنه أغلب الايديولوجيات عادةً، الا وهو الرؤى الكونية والنظرة العامة للانسان والحياة، التي تقف خلف الايديولوجيا وتشكل قاعدة فكرية لها. ومن البيّن أن الرؤى الكونية والمفاهيم العامة بشأن الحياة والانسان تختلف جوهرياً عن الاحكام المعيارية والقرارات الخلقية والقيمية، فتلك الرؤى والمفاهيم لاتتحدث عما ينبغي فعله، بل تقرر قضايا وأحكاماً تتحدث عما هو كائن، فقضاياها أخبارية وجودية، وليست أحكاماً قيمية.

ومن ثمَّ سوف لاتواجه الدعوة الى أسلمة المعرفة او أدلجة العلوم بعامة أشكالية منطقية، على غرار ماتواجهه على مستوى الايديولوجيا بأحكامها القيِّمية،فعلى مستوى الرؤى الكونية ليس هناك أستحالة منطقية في العبور من أحكام الرؤى الكونية الى أحكام العلوم أو العكس، لان الرؤى الكونية لاتتحدث عن أحكام قيمية وعما ينبغي فعله، بل تصف ماهو كائن، وتقرر قضايا أخبارية من جنس القضايا التي تقررها العلوم.

من المؤكد إن الدعوة الى أسلمة المعرفة تنطلق من التسليم بالقضايا التالية:

1- إن للاسلام رؤية كونية وفلسفة وجودية تتناول الانسان والحياة والكون،فالاسلام دين التوحيد والايمان بالغيب، ومؤمن بإن الانسان كائن أخلاقي، ومؤمن بوجود عنصر أرقى من المادة كامن في وجود الانسان...

2- إن المعرفة الانسانية وأتجاهات العلم تنطلق من رؤى قبلية، وإن العالم لايرد ميدان الاكتشاف خالي الوفاض من مفاهيم ورؤى تشكل قاعدة سعيه العلمي، وتؤثر على نتائج أبحاثه.

إنطلاقا من هاتين المسلمتين يجد دعاة أسلمة المعرفة إن لهم الحق في إقامة العلم على أساس الرؤية الاسلامية، لكي تقام معرفة إسلامية وعلوم إسلامية، وتتطور هذه الدعوة لتصبح على يد الدكتور حسين نصر حاجة إنسانية الى العلم المقدس!حيث ينطلق الدكتور حسين نصر {خريج الثانويات الأمريكية، والحائز على شهاداته العليا من جامعة هارفارد، والعاكف في جامعة جورج واشنطن كإستاذ للدراسات الاسلامية} من نقد خبير لحداثة الغرب المعاصر، ومخلص لتراث الميتافيزيقيا {الإلهيات الإسلامية} وعرفان الشرق. وأيّاً كان موقفنا من إطروحة الدكتور حسين نصر، لكنها لجدتها وعمقها وطرافتها تستحق أن نقف عندها وقفة تمحيص. وقبل معالجة معطيات إطروحة الدكتور حسين نصر نلقي نظرة عامة على المسلمة الثانية التي تعد أحد أركان تسويغ {أسلمة المعرفة}.

وسنركز بإيجاز على مآل الموقف في فلسفة العلم المعاصر إزاء هذه المسلمة.

فلسفة العلم المعاصر وميتافيزيقيا المعرفة

بعد إنحسار المذهب القياسي العقلي تدريجياً وسيطرة المذهب التجريبي على نظرية المعرفة الغربية تدريجياً أيضاً، بدءً بدافيد هيوم، أفضت التحولات التي طرأت على المذهب التجريبي الى ظهور حلقة فينا كمدرسة تحتضن التجريبية وتذهب بها الى إطار نظري أضحى يُعرف بـ «الوضعية المنطقية». وقدمت هذه المدرسة تفسيراً لنمو المعرفة، وموقفاً متفائلاً من الاستقراء بنتائجه الاحتمالية للتدليل والاثبات، وأتجاهاً عنيداً أزاء الميتافيزيقيا وقضاياها، صارت الاخيرة على يد الوضعيين لغواً لاطائل من ورائه. أتجهت الوضعية المنطقية صوب أيجاد حلٍ لمشكلة الاستقراء المزمنة، حيث النتيجة الكلية التي لاتضمن صحتها من خلال صحة وصدق المقدمات، لان النتيجة الاستقرائية أكبر من مقدماتها. وجدت الوضعية المنطقية في نظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء ملاذاً لمعالجة المشكلة، فالنتيجة الاستقرائية في ضوء الوضعية المنطقية لاتتعدى درجةً من درجات الاحتمال، التي يبررها المنطق وقوانين حساب الاحتمال الرياضية. ومن ثمَّ نظرت الوضعية المنطقية الى العلم ـ ببركة الاستقراء ـ ونموه نظرة تراكمية كما وصفها فيلسوف العلم المعاصر توماس كون.

تتراكم المعرفة الانسانية جراء تراكم الاستقراءات الناجحة، فالتوفيق يحالف الاستقراء في إقتناص قوانين العلم في ضوء الوضعية المنطقية ، هذه القوانين التي يتابع المستقرؤن اكتشافها، فتتراكم عملية نمو المعرفة تبعاً لتراكم إكتشافات الاستقراء المتتابعة.

الاستقراء الذي يسوغ إقتناص القانون العلمي هو مقياس علمية الفكر والمعرفة. إذ الفكرة التي لايمكن التحقق منها إستقرائياً ولايمكن إختبارها تجريبياً يجب أن تحذف من قائمة الافكار التي تدخل في دائرة العلم. لأن التجربة وحدها مقياس الصدق ومصدر معارفنا وعلومنا، دون الاعتماد على أي معرفة قبلية لايمكن إختبارها والتحقق منها إستقرائياً. فلاتحتل الأحكام القبلية ولا الأفكار الميتافيزيقية موقعاً من المعرفة ونظرية العلم والحكمة في ضوء الوضعية المنطقية.

سادت هذه النظرات للعلم والمعرفة وازدهرت في العقود الاولى من القرن العشرين. النظرة المتفائلة للاستقراء، والنظرة التراكمية لنمو المعرفة، وموضوعية المعرفة الانسانية وإنقاذها من كل عنصر لايمكن التحقق من إثباته تجريبياً. ولكن ما ان إمتد الزمن بهذه النظرات قليلاً، وتجاوزنا العقد

الثالث من القرن المنصرم، حتى انهالت النقود على الوضعية المنطقية، من فلاسفة العلم، والعلماء، وحكماء الوجود، ودعاة التأويلية والتفكيك المعرفي.
فالاستقراء أصبح على يد مواطن حلقة فينا فيلسوف العلم المعاصر (كارل بوبر) هدفاً لنقد حاد، أعاد البحث في مشكلة الاستقراء الى نقطة الصفر، حيث (دافيد هيوم) ومشكلة الاستقراء التي لاعلاج لها. والفروض والرؤى القبلية أضحت نقطة بداية المعرفة التجريبية، فليس هناك دماغ فارغ يرد ميادين التجريب، بل يرد العلماء حقول التجريب وهم مزودون بخبرات ومعارف ورؤى، فهناك فروض يبدأ منها المجربون. أما النظرة التراكمية لنمو المعرفة فلم تعد مقبولة لدى فلاسفة العلم المعاصرين، بل يرتهن نمو المعرفة وتطورات العلوم بوثبات وومضات، او ثورات كما أصر عليها (توماس كون).
أما موقف الوضعية من الميتافيزيقيا {جميع العناصر غير التجريبية} فقد أنحسر من المشهد الفلسفي عامة. وأعيد للميتافيزيقيا إعتبارها، بحكم كونها نشاطاً عقلياً يساهم في تطوير المعرفة، او بحكم كونها الشرط الضروري لإنشاء نظرية العلم، أو بحكم إمكانية إختبار قضاياها، فالعلم مسبوق برؤية كونية يحملها العلماء وهم يردون ميادين التجربة والاختبارات العلمية. وقد إنصبت جهود فيلسوفي العلم المعاصرين "أدوين آرثربرت" و "السكندر كوايره" على إماطة اللثام عن العناصر الميتافيزيقية غير التجريبية، التي تؤدي دوراً في نشأة العلم وتكامله.

أجل لم يعد ذهن المستقرأ كما أرادت الوضعية المنطقية صفحة خالية من أي رؤية. بل يدخل الباحثون ميدان المعرفة وهم محملون برؤى وفروض وأفكار قبلية، لها دورها في تحديد مسارات البحث والكشف.
وقد ترسخ هذا المفهوم لدى قطاع من المفكرين المحدثين،الذين نظروا الى الرؤى الغربية الحديثة للكون والانسان والحياة نظرة الناقد الرافض، وجراء هذا الرسوخ رفع هؤلاء المفكرون لواء العودة الى الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة.

الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة

أرادوا من الحكمة الخالدة ميتافيزيقيا العرفان، والرؤية الالهية للكون والوجود. وأرادوا من العلوم المقدسة، العلوم التي تنطلق أساساً من رؤية إلهية قائمة على أساس المعرفة العرفانية للوجود. انطلق دعاة العودة للحكمة الخالدة والعلم المقدس "أمثال رنيه كنون، تيتوس بوركهارت، حسين نصر....." من مسلمتين أساسيتين:
المسلمة الاولى: إن جوهر أزمة الانسان المعاصر، وأزمة حضارته المتمثلة اليوم بالحضارة الغربية تكمن في غياب البعد المعنوي عن حياة الانسان.
المسلمة الثانية: إن الرؤى الكونية تلون المعرفة الانسانية بلونها،

فحينما اختار الغرب الحديث رؤية مادية للوجود وللانسان وللحياة أنطبعت المعرفة الحديثة بطابع مادي، وانقطع العلم الحديث عن المعاني وأضحى كائناً لاروح فيه. يرى الدكتور حسين نصر إن الخطأ المركزي للحداثة هو: {انها إتخذت من واقع العالم الخارجي أساساً لنظامها الفكري، ومن ثمَّ أضحى إنكار واقعية ماسوى المادة، وأضحى الغثيان والعبث والنسبية سمات العالم الحديث. على العكس مماهو عليه الحال في سنن الحضارات الاصيلة، حيث الله في جميع هذه السنن هو المحور الاساسي، إذ الحق هو أعلى درجات الواقع، الذي يصل عبر طي مراحل الى أدنى مراتب الواقع وهو عالم الطبيعة}
تدعو هذه النحلة الى إحياء علوم الأقدمين، ولايريدون من عملية إحياء هذه العلوم العودة الى المستوى الذي كانت عليه. بل العودة الى مناخ هذه العلوم ورؤيتها للكون وللوجود وللانسان. بل يطالبون أيضاً بالعودة الى الفن الكلاسيكي، بما فيه من روح، وبما يعكس من رؤية وجودية.
وبرغم بعض الغموض الذي يلف معطيات هذه النحلة الفكرية المعاصرة، الا أنها تدعو بشكل واضح الى إقامة العلوم والمعارف الانسانية على أساس رؤية الهية، وإتخاذ الرؤى الوجودية الفلسفية وحتى الدينية منطلقاً لبناء العلوم. أي إنّ هذه النحلة تتجاوز سقف مشروع أسلمة المعرفة، وتريد ربانية العلوم وقدسيتها. والسؤال الكبير الذي يطرح هنا: هل إقامة العلوم على أساس الرؤى الكونية يعني إتخاذ هذه الرؤى مقدمات منهجية في العلوم،أم يعني بناء روح العالم ورؤيته للوجود والحياة؟
لامناص من الإعتراف في ضوء قراءة تاريخ العلوم بأن واقع عمليات الاكتشاف العلمية يفضح عناصر ميتافيزيقية تتسرب كفروض ومبادئ

قبلية، بل حتى رؤى بعدية تتشكل وفق نتائج ومعطيات المعرفة العلمية. تتسرب هذه العناصر وتشكل مبادئ ينطلق منها الباحثون، دون التنصيص عليها، أو الاقرار بها في أغلب الاحيان.

لكن هذا الواقع الذي سلطت عليه الدراسات الحديثة في فلسفة العلوم الضوء يطرح مجموعة أسئلة وإشكاليات، ولعل أولها: ماذا يراد بالعلم والمعرفة؟ ثم ما قيمة العناصر الميتافيزيقية التي تتسرب الى العلوم؟

وأخيراً هل يصح الاقرار بهذا الواقع وتشريعه كأساس وصيغة علمية يجدر بالبحث العلمي اتباعها؟

مفهوم العلم والمعرفة العلمية

ما المقياس الذي نعتمده لتصنيف القضايا، فنحشر بعضها في دائرة (العلم)، ونطرد بعضاً آخر من هذه الدائرة؟ من المؤكد أن مقياس تصنيف القضايا رهن تعريفنا للعلم وتحديدنا لمفهوم العلم. هذا المفهوم الذي تعرض لتغييرات تبعاً لتغيير النظريات بشأن المعرفة البشرية، بدءاً من عصر اليونان حتى يومنا الراهن.

يعادل العلم في مدرسة أرسطو المعرفة البرهانية، فما يدخل في اطار المعرفة البرهانية من قضايا يُصنف على العلم ويدخل في دائرته. والمعرفة البرهانية حسب مدرسة أرسطو تمتد من الميتافيزيقيا والمنطق الى العلوم الطبيعية والنفس، ومالاينطبق عليه البرهان يدخل في دائرة الجدل. هذا في الحكمة النظرية أما الحكمة العملية من تدبير المدينة والمنزل والاخلاق الفردية فهي ليست علماً بالمفهوم الارسطي، لان قضاياها ليست ببرهانية. وعبر تطور المعرفة في العصر الحديث تسنى لحقولٍ من المعرفة الانسانية أن تستقل عن محضنها الاول «الفلسفة». فطرح عنوانان معرفيان: العلم، الفلسفة. وبدأ تميّزهما على أساس نمو المعرفة المستقلة واتساع دائرة أبحاثها، فتبلورها كعلم مستقل. لكن هذا الاساس في التميز لم تدم له الحياة، بل طُرح أساسٌ آخر لتَمييز الفلسفة عن العلم، وهو المنهج، فالعلم منهجه تجريبي، بينا تتخذ الفلسفة من المنهج العقلي أساساً لابحاثها. بل تطور الامر على يد الوضعية المنطقية لتحذف الفلسفة العقلية من ميدان المعرفة حذفاً تاماً، وتقتصر المعرفة على العلوم التجريبية، أما الفلسفة فتقتصر مهمتها على حد التحليل اللغوي،أي تحليل لغة العلم.

اضحى العلم في ضوء التجريبية المنطقية عبارة عن مجموعة القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً، فالقضايا التي لايمكن اثباتها عبر التجربة والتدليل عليها استقرائيا خارجة عن دائرة العلم والمعرفة. ولكن العقلانية النقدية لم تر في الاستقراء وسيلة صالحة للاثبات، ومن ثم أستبدلت مقياس

القابلية للاثبات تجريبياً، بمقياس القابلية للابطال، فالقضايا التي يمكن إبطالها تجريبياً تدخل في دائرة العلم.
ومن خلال مراجعة نصوص نحلة أَسلمة المعرفة يتضح ان هذه الجماعة تريد من العلم والمعرفة المفهوم الاعم من العلوم التجريبية والمعرفة القائمة على أساس التجربة. بل ذهبوا في بعض نصوصهم الى تعميم مشروع الاسلمة ليشمل المعرفة الاسلامية وعلوم الشريعة والعقيدة، وأرادوا بأسلمة هذه العلوم إعادة قراءتها التصاقاً بمنابعها الصافية ومصادرها الاصلية،كما نصوا على ذلك.
قيمة العناصر الميتافيزيقية
ماذا يراد بقيمة العناصر الميتافيزيقية، هل يراد قيمتها العلمية، ام يراد قيمتها المعرفية؟ أما قيمة العناصر الميتافيزيقية من زاوية أثرها العملي في تطوير المعرفة ونمو العلم، فأمر يمكن أكتشافه عبر مراجعة تاريخية لتطورات المعرفة البشرية. اذ ان جوهر الفروض التي يفترضها العلماء والباحثون ترتد الى مفاهيم وأفكار تفرض نفسها على الباحث، وتسوقه باتجاه البحث والتحقيق، والفروض التي تمثل قضايا لم تثبت التجربة ولا البرهان صحتها هي بداية المعرفة الانسانية.
الفروض التي تنجبها الآفاق الخصبة التي تتمثل الوجود والعالم وتدخل في جدل مع الطبيعة والانسان والوجود هي الفروض التي تغني المعرفة، وتقفز بها الى حيث إستكناه أسرار هذا الكون اللامتناهية. ولعل رمز التقدم والنمو في المعرفة عامة هو ذلك السر الذي ينطوي عليه الالهام الشعري والخيال الخلاق، الذي لايحد بحدود الحس والتجربة ومعطيات العالم المادي المحدود، فيقفز الى إكتشاف المجهول. الفروض الغنية هي التي تغني المعرفة وتطور البحث العلمي.
أما القيمة المعرفية للعناصر غير التجريبية التي تدخل في علميات الاستنباط والاستكشاف والبحث، فهناك من يرى ان مجموعة كبيرة من الاحكام الميتافيزيقية يمكن ابطالها تجريبياً، ومن ثم تدخل في دائرة العلم والعلمي وفق مقياس مدرسة القابلية للابطال لكارل بوبر.
وهناك من يصر على أن الرؤى الميتافيزيقية المتعالية تستند الى قواعد البرهان الفلسفي، ومن ثم فهي العلم الاعلى، وخلاصة حكمة البشر.
ولكننا أذا تمسكنا بالنظرية التجريبية المنطقية واتجاهات حلقة فيينا الوضعية المنطقية» التي تصر على تحديد العلم بما يمكن اثباته تجريبياً فسوف نخرج كل الرؤى والاحكام التي لا يمكن التحقق منها تجريبياً من دائرة العلم. لكن جملة من الاحكام التي أطلقها العقل الانساني، والتي لم

يتحقق حينها من اثباتها تجريبياً سرعان ماتبين في مرحلةٍ لاحقة امكانية اثباتها التجريبية من خلال تطور المعرفة ووسائل أثباتها، فأين نضع هذه الاحكام حينما نخرجها بالفعل من دائرة العلم هل نضعها في دائرة اللغو واللامعنى.
ان وضع الاحكام الميتافيزيقية في دائرة اللامعنى أمرٌ يكذبه واقع المعرفة، ولو حصل لكان نمو المعرفة أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً، ذلك:
أولا : ان تاريخ العلوم حافلٌ بالاشكاليات، التي تطرح دون سند تجريبي، وتبقى هذه الاشكاليات يقظة في أذهان الباحثين على مختلف مراحل تطور المعرفة. أن الفروض مالم تكذب عبر تجربة حاسمة أو عبر إكتشاف تهافتها المنطقي لايقذف بها في دائرة اللغو، بل تبقى تتكلم وتدخل في جدل التفاهم مع أذهان الباحثين، حتى يوجد لها سبيل للاثبات أو الرفض.
ان الرؤى والاحكام القبلية مالم يثبت كذبها تجريبياً، ومالم يكتشف تناقضها الداخلي لاتخرج من دائرة البحث العلمي،وتدخل في دائرة اللامعقول. إذ مادام الفرض يحتفظ لنفسه بالتماسك والانسجام الداخلي منطقياً فهو مطروح أمام البحث العلمي، ويستدعي حسب طبيعته وأهميته المتابعة والدرس.
ثانيا : كيف تنمو المعرفة ويرشد البحث العلمي، مادام العلم عبارة عن مجموعة ملاحظات وتجارب يتعامل الباحثون عبرها مع معطيات الطبيعة الحسية؟ كيف يتسنى نمو المعرفة واكتشاف المجهول دون رؤى ومفاهيم وأحكام يراد اختبارها، ويُفترض وجودها، ويندفع الباحثون لإثبات هذه الفروض وتعزيزها بالشواهد والادلة والبينات؟
على كل حال لا محيص من الاعتراف بوجود عناصر ميتافيزيقية، من رؤى كونية وجودية ونظرات للحياة والانسان تشكل خلفيات تحدو الباحثين وتؤثر واقعياً على اتجاهات البحث ومساراته، ولكن الاستفهام ينصب على إمكانية هذا الواقع من تسويغ الاقرار بمنهجية وشرعية أتخاذ هذه الرؤى مبادئ تصديقية في الكشف عن المجهول واماطة اللثام عن أسرار الكون والطبيعة؟
هل حقيقة تأثر الباحثين برؤى كونية و وجودية يعتقدون صدقها أو يؤمنون بها يسوغ اعتماد هذه الرؤى في صميم عملية البحث العلمي؟
ولكي تكون الاجابة على هذا الاستفهام سليمة علينا ان نحدد مفهوم (التسويغ) الوارد في الاستفهام فهل يراد أنه يسوّغ أعتماد هذه الرؤى تسويغاً أخلاقياً، أم يراد التسويغ العلمي المعرفي؟

من المؤكد أن التسويغ الذي نبحث عنه هنا هو التسويغ المعرفي العلمي، لاالتسويغ الاخلاقي القيمي.نحن نريد أن نعرف في ضوء مقاييس العلم والمعرفة: هل تبقى استنتاجات الباحثين علمية وسليمة في مقاييس المعرفة، وهم ينطلقون من رؤى قبلية تطبع أبحاثهم وترسم استنتاجاتهم؟ اذا كان التكوين الفعلي للكائن الانساني يسمح للرؤى والفروض غير التجريبية أن تتدخل في إستنتاجاته العلمية فهل يقرر التكوين العقلي للكائن الانساني أن تبقى هذه الاستنتاجات أسيرة لرؤى غير مدللة؟ من المؤكد أن التكوين محايد، إنما الذي يحبس الاستنتاجات أسيرة لرؤى غير مدللة علمياً هي الايدلوجيات المغلقة والرؤى المتعصبة. حيث لاتعرف هذه الايدلوجيات مفهوماً لإعادة التقويم ولفرز العلمي عما سواه من مقدمات، ولنقد المعرفة وإعادة تشكيلها، ولتخليصها مما يشوبها من أفكار لابرهان عليها.
وبُغية إثراء البحث والاقتراب به من واقع التجارب التي يمارسها البحث العلمي نأخذ علم الاجتماع نموذجاً لاختلاط الايديولوجيا (الرؤى الوجودية والمعرفية) بالعلم وبعملية إكتشاف الواقع وتفسيره.

علم الاجتماع نموذجاً

نحاول هنا الاطلال على بعض مدارس علم الاجتماع، عبر تطوراتها ومن خلال الرؤى النقدية التي استبصرت هذه المدارس، وذلك لإختبار وجهة نظرنا، التي تقرر:
أولاً- إن المعرفة العلمية لاتنفك عادة عن رؤى قبلية تكون إتجاهات الباحثين، وتؤثر عليها.
ثانيا- واقع العلوم لايسوغ الاذعان بضرورة إنحياز العلم، والدعوة لادخال مانراه رؤى أيديولوجية في عمليات الكشف العلمي. بل يتعهد البحث العلمي عبر تطور عمليات النقد والتصحيح في مساراته مسؤولية فرز المفاهيم الايديولوجية والكشف عما هو علمي خالص يعتمد البرهان والدليل، وماهو نتيجة لرؤى أيديولوجية قبلية.
لعلنا لانبالغ بالقول اذا قلنا ان علم الاجتماع على طول تاريخه يمثل مسرحاً لتداخل الايديولوجي القيمي ـ الوجودي ـ المعرفي بالعلم والكشف عن واقع الحياة الاجتماعية، ومايحكمها من سنن وقواعد. فبدءاً بإبن خلدون ومروراً باوجست كونت ووقوفاً عند هابرماس تلاحظ الاثر البيّن للمفاهيم والافكار القبلية على إستنتاجات جل علماء الاجتماع. وتلاحظ أيضاً ان عملية النقد المتواصلة إستهدفت فرز هذه المفاهيم ومحاولة إستبعادها من دائرة الاستنتاج حينما يكون إدخالها في الحساب عامل إزاحة وعزل للصورة المتكاملة أو خطأ لايصح الاخذ به.

أجل لم تنفك الدراسات الاجتماعية عن إستلهام التطورات المعرفية والرؤى الوجودية التي تضمنتها الايديولوجيات ومذاهب الفكر، فقد كانت وما تزال الدراسات الاجتماعية ميداناً للمذاهب التطورية والتأريخية ولفلسفة الظواهر الاجتماعية وإتجاهات الحداثة من التجريبية والوضعية والبنيوية ثم التفكيك المعرفي، بل لم تكن بمعزل عن جدلية الفكر واللغة التي أشغلت الدراسات اللغوية والنفسية والفلسفية منذ مطلع القرن الميلادي المنصرم.

خذ أبن خلدون الذي يصرَّ أغلب الباحثين العرب على وجه التحديد على إعتباره مؤسس علم الاجتماع ولاحظ نظراته للسلطة السياسية والتغيير الاجتماعي ونظام المنزلة الاجتماعية، تجد ان الرجل إنطلق في مواقفه أزاء هذه المقولات من مرتكزات أيديولوجية ومفاهيم قبلية تعتبر السلطة السياسية غاية نهائية وتبرر الغلبة وقهر الحاكم لرعيته، وتنظر الى نظام المنزلة الاجتماعية من زواية سلطوية فإن «الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهي في العلو الى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل الى من لايملك خيراً ولاينفع بني ابناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة... فقد تبين ان الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالاذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم».

وقد حاول البحث الاجتماعي الحديث فرز العناصر الايديولوجية التي تختفي وراء نظرات ابن خلدون، ناقداً إياه. «وحصاد هذه الآراء والأقوال يوضح انه كان في بحثه ساعياً إلى تدعيم النظام القائم وتبريره، مؤيداً الفوارق بين الناس لإمور ليست بأيديهم، ومطالبا الناس بالطاعة (الناس على دين ملوكهم) ومبرراً أهمية القهر والحكم الفردي والطغيان. ولولا وقوعه في هذا المأزق لكان علم الاجتماع لديه أكثر إكتمالاً علميا وإجتماعيا، لانه وإن كان قد أقر التغيير في الاجتماع الانساني فقد رفض كل تغيير مقصود تاركاً اياه فقط لتلقائية وقوعه، ولارادة الملوك والحكام.

وإذا تقدمنا خطوة للامام لنرى (الماركسية) وهي نظرية في الاجتماع، نزلت الى الميدان بوصفها نظرية علمية للمجتمع البشري، تعلل إرتباطاته وتحلل علاقاته، وتفسر تطوراته، نلاحظ أتفاق عامة الباحثين على أن الماركسية أيديولوجية بإمتياز. لكن ردود الفعل التي إنطلقت من ميدان علم الاجتماع على الماركسية بدءاً بدوركايم الى ماكس فيبر، وإنتهاء بالبنيوية الماركسية تحمل في طياتها مفاهيم وقيماً أيديولوجية في مواقفها من الماركسية.

يرى ألفن جولدنز في كتابه (الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي) 1970، أن نظرية بارسونز قد تطورت في حقيقة الامر رداً على تحديات الماركسية:

فأن كانت الماركسية نظرية عامة عن المجتمع تدين الرأسمالية، فقد غدت الوظيفية البنائية نظرية عامة عن المجتمع لاتبرر الرأسمالية (كما يُعتقد في العادة)، بقدر ماتقدم تفسيراً وفهماً لصعوبات الرأسمالية من دون أن تدينها. ولقد تحقق ذلك، كما سنرى، من خلال النظر الى هذه الصعوبات على إعتبار أنها جزء من عملية تطور تفضي الى مزيد من الاستقرار والتكامل.» على غرار عملية تطور نظام السوق الحر الذي تفضي صعوباته الى عملية توازن في النظام الاقتصادي الرأسمالي، كما ذهبت ميتافيزيقيا آدم سميث.
ويلاحظ آيان كريب على بارسونز ووظيفيته البنائية: «ان احدى طرق النظر في الصعوبات التي تواجهها الوظيفية البنائية هي النظر في مزالق الاستعارة. فالجانب المبدع أو الخلاق من النظرية يكمن في إستخدامها للغة المجاز ـ فالانساق الاجتماعية تشبه الانساق العضوية. على أن بارسونز يدفع بهذا التشبيه الى أبعد مما يحتمل كما اشرت سابقا ـ فيجعل الانساق الاجتماعية نوعاً من النسق الحي. وليس هناك من داع في رأيي لدفع هذه الاستعارة الى هذا الحد، والقيام بذلك يعني وضع إفتراض ميتافيزيقي لامبرر له عن طبيعة العالم».
نعم فالرؤى الميتافيزيقية وفلسفات الوجود والمعرفة لم تنفك عن التأثير في مجريات المعرفة الاجتماعية، ففلسفة الظواهر لهوسرل إنعكست على علم الاجتماع بظهور مدرسة علم الاجتماع الظاهراتي، كما أنعكست الفلسفات اللغوية على البحث الاجتماعي، وتأثر البحث الاجتماعي بالبنيوية ومابعدها وبالماركسية البنيوية، وبالتفكيك وكسر الأُطر المعرفية أو اللعب بالافكار. لم يكن علم الاجتماع بمعزل عن التطورات المعرفية ونظريات الوجود والتأويل، ولم ينفصل ولن ينفصل عن تطورات الحياة العامة في الاقتصاد والسياسة والثقافة، بل لايتعدى علم الاجتماع كونه منتجاً ثقافياً يحمل في سياقاته هموم الانسان وتطلعاته، ويستبطن رؤى الباحث الوجودية والمعرفية كما يحددها إبداعه وسياقه التاريخي.
هذا الالتباس الحميم، وهذا الخلط المبارك، يشكل سراً من أسرار نمو المعرفة والاقتراب من الحقيقة. وهو في نفس الوقت عبءاً امام رؤية الواقع والوقوف على حقيقة ماهو كائن. أجل فالرؤى القبلية تجر الباحث لانجاز فروضه وتدفعه للكشف عن صدقها عبر إختبارها في ضوء الواقع. الرؤى القبلية مصدر الالهام، فيها الحب والشوق والتطلع، وهي دوافع ممارسة الحياة. هكذا خلق الله الانسان. إصطناع الفروض بدافع الشوق والآمال أساس ممارسة الاكتشاف وإماطة اللثام عن الواقع المبهم.

هذا الخير الوجودي يطرح إشكالية معرفية ويشكل عبءاً أمام رؤية الحقيقة وفهم طبيعة كينونة الوجود. وأمام هذه الاشكالية لامناص للعلم من أن يواصل عمليات الفرز عبر جهده الحقيقي النقد، فرز ماهو ميتاعلمي وماهو علمي، ماهو دافع، وماهو واقع.
قد يلمح بعض ذوي البصائر النافذة في تحليلاتي المتقدمة موقفاً الصق بالايديولوجيا والرؤى الوجودية والمعرفية منه بالعلم والمعرفة العلمية المنشودة. قد يقرر بعض النقاد في ضوء ماتقدم ان الباحث إنطلق من فلسفة وجودية ورؤية معرفية، تصنفه على الاتجاهات الواقعية في المعرفة، وتضعه في صف التحيز لنظريات وجودية تنأى بنفسها عن نظرات فلاسفة الوجودية المعاصرة وإتجاهات التأويلية الوجودية كما هي عند هيدجر.
لا أبريء نفسي من ذلك ولا أبرئ الوضع الراهن للمعرفة الانسانية من أزمة الغموض والارتكاس في عالم الشك وضياع الوجود بما في ذلك التحقق العيني للذات الانسانية، الذي أصرّت عليه الوجودية المعاصرة، حيث أدارت ظهرها لكل نظرية في الوجود، وأمسكت بالوجود الانساني بمعاناته وقلقه وترقبه، هذا الوجود الذي أدخلته فلسفات مابعد الحداثة في دائرة الابهام المطلق، إنطلاقاً من إرتكانها الى النسبية المعرفية المطلقة، إنتصاراً لدافيد هيوم. ودافيد هيوم هذا من وجهة نظر الباحث يستحق أن تنتصر له في تحذيره الشهير "لايجوز الانتقال من الواقع الى الواجب، ولايجوز الانتقال من الواجب الى الواقع"، ولكن لايسعنا الا أن نتعامل مع شكه المعرفي بوصفه أزمة الحداثة، بل جوهر أزمة مابعد الحداثة.
في ظل المشهد المعرفي الراهن يطرح هذا الاستفهام:
أين يقف مشروع أسلمة المعرفة في هذا المشهد؟
لاحظنا فيما تقدم أن بعض منظري مشروع أسلمة المعرفة ينطلقون من الاقرار بالفوضى المعرفية الراهنة لتسويغ مشروعهم في أسلمة المعرفة، وإخضاعها للرؤى الكونية والمعرفية والقيمية المستنبطة من الاسلام. ولو أغمضنا النظر عن عدم منطقية هذا التسويغ، وإغمضنا النظر أيضاً عن أن الاقرار بقواعد الفوضى المعرفية إقرار بإستحالة إقامة مشروع أسلمة المعرفة، حق لنا أن نتسائل: هل يمكن بناء علم إجتماع إسلامي أوعلم نفس إسلامي... دون إجراء عملية تصفية لهذه العلوم من العناصر الايديولوجية التي تداخلت مع هذه العلوم على طول تاريخها وعلى مختلف مراحل تحولاتها المعاصرة؟ هل يمكن بناء علوم على قاعدة الرؤى الكونية والمعرفية الاسلامية قبل تنحية العناصر الايديولوجية الاخرى التي أختلطت مع هذه العلوم؟

إن العلوم المعاصرة منتج غربي دون ريب، فالعلم المعاصر مكتوب بلغات الغرب ومنتج فيها ومنها. وقد حققت هذه العلوم إنجازات متنوعة تبعاً لتنوع مناهج البحث وتعدد الاجتهادات المعرفية، والرؤى الوجودية التي ساقت هذه العلوم وأثرت عليها، فهل يبدأ مشروع أسلمة المعرفة من الصفر، أم يفيد من تلك الانجازات، عبر تصفية عناصرها، واتخاذ قاعدة سليمة للتعامل مع هذه العناصر؟

أن ازمة المعرفة في العالم الاسلامي وفي الشرق عامة تكمن أساساً في إنعدام الانتاج الداخلي، ولاينحصر تجلي أزمتنا المعرفية في كوننا نستورد مناهج ورؤى منتجة في العالم الآخر. أجل هذا الاستيراد المرضي مظهر من مظاهر أزمة المعرفة في عالمنا، لكن عمق هذه الازمة يكمن في عقم رحم الانتاج المعرفي. فنحن شعوب غير منتجة معرفياً.

الاسلام الذي نريد ان نتوج العلوم به لم يعلب لنا مناهج بحث، ولم يقدم لنا نظريات معرفية مغلقة، وفي أرجائه يمكن أن تتعدد أجتهادات المنظرين الوجوديين. فهل لدينا إنتاج لمناهج البحث، وهل سعينا لمواكبة حركة العلم المعاصر في إثارة الاسئلة الجوهرية حول المعرفة وإدامة البحث حول تفسيرها وتعليلها ونقدها؟ ثم لاأدري لِمَ يتوقف التنظير الوجودي عند أبن سينا وأبن رشد وصدر الدين الشيرازي والغزالي وأبن عربي؟ آلسنا بحاجة الى إثراء نظراتنا للوجود عبر طرح الاسئلة وأخذها في سياق هموم إنساننا المعاصر، أم ان ماطرحه الحكماء والمتكلمون والعرفاء آيات محكمات هن أم الكتاب؟!

كيف يمكننا ونحن نتعامل مع المنتج الغربي أن نتوفر على قاعدة سليمة للتعامل مع الرؤى الوجودية والمعرفية التي تختفي وراء الانشطة العلمية، ونحن لم نتوفر على رؤى وجودية ومعرفية منتجة داخلياً. ان هذه الرؤى تشكل في كثير من الاحيان نماذج إرشادية على حد تعبير توماس كون أو كوى يطل منها الباحث على موضوع بحثه، او يتخذها أداة للكشف. أن الحنين للعلوم المقدسة، لجغرافيا البيروني وفلكيات مرصد مراغة وفيزياء ابن الهيثم، أو أعتبارها النموذج الارشادي الذي ينبغي إتخاذه مثالاً للكشف الذي يحفظ لنا رؤية علمية تفيض بروح الشرق الربانية، لايعود علينا بأمر محصل. ذلك لان الرؤية الكونية الملائمة للعلوم هي تلك الرؤية المتطورة بتطور المعرفة، فالرؤية التي تختفي وراء فيزياء نيوتن لاتتطابق بالضروة مع الرؤية التي تقف خلف فيزياء أنيشتين، رغم أن الرجلين مؤمنان بعمق. إن الرؤية الالهية للوجود تتنوع تبعاً لتنوع المعرفة الانسانية، ولايمكننا أن نستقدم رؤى القرون المنصرمة لنحملها على العلم، ليكون مقدساً! مالم

نطلق العنان للاجتهاد في أطار الوجود والمعرفة، وإعادة إنتاج الرؤى الملائمة لتطورات المعرفة، لايتاح لنا أن ننتج علماً.
الوقوف ببصيرة على ماينتجه الأخرون يساهم دون ريب في إثراء المعرفة وتطويرها شرط توفرنا على إنتاج معرفي داخلي. وفي حال إنعدام مثل هذا الانتاج فسوف لايتعدى التعاطي مع الانتاج الآخر سوى ان يكون زراعة عضوية فاشلة، وهذا هو حال المشهد الثقافي في معرفة الترجمة والاستنساخ. فالترجمات الموفقة لفكر الغرب في ديارنا ـ ونحن نضرب صفحاً عن الكم الهائل للترجمات المبهمة ـ تتيح لنا الاحتكاك بهذا الفكر، لكنها لاتنتج سوى موضات لاقرار لها. فهي تظهر على المسرح، لكنها سرعان ما تختفي.
إن الفكر المترجم لم يبنِ معرفة في ديارنا، لان المعرفة نبتة لاتقوم على سوقها مالم يكن لها جذور ممتدة في الارض التي تشتل فيها. وقد يتحول الفكر المترجم ـ وطالما كان كذلك في ديارنا ـ الى عامل إعاقة وتشويش،بل يحول الثقافة والمعرفة الى رطانة وإبهام لأن الثقافة والمعرفة منتج في سياق، وحينما يُجتزأ من سياقه فسوف لايفهم، ولا يترك حتى إساءة القراءة، بل لاينتج سوى قراءات مسيئة للفكر وللناس.

فلسفة العلم المعاصر وميتافيزيقيا المعرفة

عمار ابو رغيف

بعد أنحسار المذهب القياسي العقلي تدريجياً وسيطرة المذهب التجريبي على نظرية المعرفة الغربية تدريجياً أيضاً، بدءً بدافيد هيوم، أفضت التحولات التي طرأت على المذهب التجريبي الى ظهور حلقة فينا كمدرسة تحتضن التجريبية وتذهب بها الى إطار نظري أضحى يُعرف بـ »الوضعية المنطقية«. وقدمت هذه المدرسة تفسيراً لنمو المعرفة، وموقفاً متفائلاً من الاستقراء بنتائجه الاحتمالية للتدليل والاثبات، وأتجاهاً عنيداً أزاء الميتافيزيقيا وقضاياها، صارت الاخيرة على يد الوضعيين لغواً لاطائل من ورائه. أتجهت الوضعية المنطقية صوب أيجاد حلٍ لمشكلة الاستقراء المزمنة، حيث النتيجة الكلية التي لاتضمن صحتها من خلال صحة وصدق المقدمات، لان النتيجة الاستقرائية أكبر من مقدماتها. وجدت الوضعية المنطقية في نظرية الاحتمال ومنطق الاستقراء ملاذاً لمعالجة المشكلة، فالنتيجة الاستقرائية في ضوء الوضعية المنطقية لاتتعدى درجةً من درجات الاحتمال، التي يبررها المنطق وقوانين حساب الاحتمال الرياضية. ومن ثمَّ نظرت الوضعية المنطقية الى العلم ـ ببركة الاستقراء ـ ونموه نظرة تراكمية (كما وصفها فيلسوف العلم المعاصر توماس كون). تتراكم المعرفة الانسانية جراء تراكم الاستقراءات الناجحة،فالتوفيق يحالف الاستقراء في إقتناص قوانين العلم ـ في ضوء الوضعية المنطقية ــ، هذه القوانين التي يتابع المستقرؤن أكتشافها، فتتراكم عملية نمو المعرفة تبعاً لتراكم إكتشافات الاستقراء المتتابعة.

الاستقراء الذي يسوغ إقتناص القانون العلمي هو مقياس علمية الفكر والمعرفة. إذ الفكرة التي لايمكن التحقق منها إستقرائياً ولايمكن إختبارها تجريبياً يجب أن تحذف من قائمة الافكار التي تدخل في دائرة العلم. لأن التجربة وحدها مقياس الصدق ومصدر معارفنا وعلومنا، دون الاعتماد على أي معرفة قبلية لايمكن إختبارها والتحقق منها إستقرائياً. فلاتحتل الأحكام القبلية ولا الأفكار الميتافيزيقية موقعاً من المعرفة ونظرية العلم والحكمة في ضوء الوضعية المنطقية.

سادت هذه النظرات للعلم والمعرفة وأزدهرت في العقود الاولى من القرن العشرين. النظرة المتفائلة للاستقراء، والنظرة التراكمية لنمو المعرفة، وموضوعية المعرفة الانسانية وإنقاذها من كل عنصر لايمكن التحقق من إثباته تجريبياً. ولكن ما ان إمتد الزمن بهذه النظرات قليلاً، وتجاوزنا العقد الثالث من القرن المنصرم، حتى انهالت النقود على الوضعية المنطقية، من فلاسفة العلم، والعلماء، وحكماء الوجود، ودعاة التأويلية والتفكيك المعرفي.

فالاستقراء أصبح على يد مواطن حلقة فينا فيلسوف العلم المعاصر (كارل بوبر) هدفاً لنقد حاد، أعاد البحث في مشكلة الاستقراء الى نقطة الصفر، حيث (دافيد هيوم) ومشكلة الاستقراء التي لاعلاج لها. والفروض والرؤى القبلية أضحت نقطة بداية المعرفة التجريبية، فليس هناك دماغ فارغ يرد ميادين التجريب، بل يرد العلماء حقول التجريب وهم مزودون بخبرات ومعارف ورؤى، فهناك فروض يبدأ منها المجربون. أما النظرة التراكمية لنمو المعرفة فلم تعد مقبولة لدى فلاسفة العلم المعاصرين، بل يرتهن نمو المعرفة وتطورات العلوم بوثبات وومضات، او ثورات كما أصر عليها (توماس كون).
أما موقف الوضعية من الميتافيزيقيا (جميع العناصر غير التجريبية) فقد أنحسر من المشهد الفلسفي عامة. وأعيد للميتافيزيقيا إعتبارها، بحكم كونها نشاطاً عقلياً يساهم في تطوير المعرفة، او بحكم كونها الشرط الضروري لإنشاء نظرية العلم، أو بحكم إمكانية إختبار قضاياها، فالعلم مسبوق برؤية كونية يحملها العلماء وهم يردون ميادين التجربة والاختبارات العلمية. وقد إنصبت جهود فيلسوفي العلم المعاصرين »أدوين آرثربرت« و»السكندر كوايره« على إماطة اللثام عن العناصر الميتافيزيقية (غير التجريبية)، التي تلعب دوراً في نشأة العلم وتكامله.

أجل لم يعد ذهن المستقرأ ـ كما أرادت الوضعية المنطقية ـ صفحة خالية من أي رؤية. بل يدخل الباحثون ميدان المعرفة وهم محملون برؤى وفروض وأفكار قبلية، لها دورها في تحديد مسارات البحث والكشف.

وقد ترسخ هذا المفهوم لدى قطاع من المفكرين المحدثين،الذين نظروا الى الرؤى الغربية الحديثة للكون والانسان والحياة نظرة الناقد الرافض، وجراء

هذا الرسوخ رفع هؤلاء المفكرون لواء العودة الى الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة.

الحكمة الخالدة والعلوم المقدسة أرادوا من الحكمة الخالدة ميتافيزيقيا العرفان، والرؤية الالهية للكون والوجود. وأرادوا من العلوم المقدسة، العلوم التي تنطلق أساساً من رؤية ألهية قائمة على أساس المعرفة العرفانية للوجود. أنطلق دعاة العودة للحكمة الخالدة والعلم المقدس[]أمثال رنيه كنون، تيتوس بوركهارت، حسين نصر..... من مسلمتين أساسيتين:

المسلمة الاولى: إن جوهر أزمة الانسان المعاصر، وأزمة حضارته المتمثلة اليوم بالحضارة الغربية تكمن في غياب البعد المعنوي عن حياة الانسان.
المسلمة الثانية: إن الروئ الكونية تلون المعرفة الانسانية بلونها، فحينما أختار الغرب الحديث رؤية مادية للوجود وللانسان وللحياة أنطبعت المعرفة الحديثة بطابع مادي، وأنقطع العلم الحديث عن المعاني وأضحى كائناً لاروح فيه.
يرى الدكتور حسين نصر إن الخطأ المركزي للحداثة هو: »انها إتخذت من واقع العالم الخارجي أساساً لنظامها الفكري، ومن ثمَّ أضحى أنكار واقعية ماسوى المادة، وأضحى الغثيان والعبث والنسبية سمات العالم الحديث. على العكس مماهو عليه الحال في سنن الحضارات الاصيلة، حيث الله ـ في جميع هذه السنن ـ هو المحور الاساسي، إذ الحق هو أعلى درجات الواقع، الذي يصل عبر طي مراحل الى أدنى مراتب الواقع وهو عالم الطبيعة[١]«

تدعو هذه النحلة الى إحياء علوم الأقدمين، ولايريدون من عملية إحياء هذه العلوم العودة الى المستوى الذي كانت عليه. بل العودة الى مناخ هذه العلوم ورؤيتها للكون وللوجود وللانسان. بل يطالبون أيضاً بالعودة الى الفن الكلاسيكي، بما فيه من روح، وبما يعكس من رؤية وجودية.

ورغم بعض الغموض الذي يلف معطيات هذه النحلة الفكرية المعاصرة، الا أنها تدعو بشكل واضح الى إقامة العلوم والمعارف الانسانية على أساس رؤية الهية، وإتخاذ الرؤى الوجودية الفلسفية وحتى الدينية منطلقاً لبناء العلوم. أي إنّ هذه النحلة تتجاوز سقف مشروع أسلمة المعرفة، وتريد ربانية العلوم وقدسيتها. والسؤال الكبير الذي يطرح هنا: هل إقامة العلوم

على أساس الرؤى الكونية يعني إتخاذ هذه الرؤى مقدمات منهجية في العلوم،أم يعني بناء روح العالم ورؤيته للوجود والحياة؟

لامناص من الإعتراف ـ في ضوء قراءة تاريخ العلوم ـ بإن واقع عمليات الاكتشاف العلمية يفضح عناصر ميتافيزيقية تتسرب كفروض ومبادئ قبلية، بل حتى رؤى بعدية تتشكل وفق نتائج ومعطيات المعرفة العلمية. تتسرب هذه العناصر وتشكل مبادئ ينطلق منها الباحثون، دون التنصيص عليها، أو الاقرار بها في أغلب الاحيان.
لكن هذا الواقع الذي سلطت عليه الدراسات الحديثة في فلسفة العلوم الضوء يطرح مجموعة أسئلة وإشكاليات، ولعل أولها: ماذا يراد بالعلم والمعرفة؟ ثم ماهي قيمة العناصر الميتافيزيقية التي تتسرب الى العلوم؟ وأخيراً هل يصح الاقرار بهذا الواقع وتشريعه كأساس وصيغة علمية يجدر بالبحث العلمي أتباعها؟

مفهوم العلم والمعرفة العلمية
ماهو المقياس الذي نعتمده لتصنيف القضايا، فنحشر بعضها في دائرة (العلم)، ونطرد بعضاً آخر من هذه الدائرة؟ من المؤكد أن مقياس تصنيف القضايا رهن تعريفنا للعلم وتحديدنا لمفهوم العلم. هذا المفهوم الذي تعرض لتغييرات تبعاً لتغيير النظريات بشأن المعرفة البشرية، بدءً من عصر اليونان حتى يومنا الراهن.
يعادل العلم في مدرسة أرسطو المعرفة البرهانية، فما يدخل في أطار المعرفة البرهانية من قضايا يُصنف على العلم ويدخل في دائرته. والمعرفة البرهانية ـ حسب مدرسة أرسطو ـ تمتد من الميتافيزيقيا والمنطق الى العلوم الطبيعية والنفس، ومالاينطبق عليه البرهان يدخل في دائرة الجدل. هذا في الحكمة النظرية أما الحكمة العملية من تدبير المدينة والمنزل والاخلاق الفردية فهي ليست علماً بالمفهوم الارسطي، لان قضاياها ليست ببرهانية.

وعبر تطور المعرفة في العصر الحديث تسنى لحقولٍ من المعرفة الانسانية أن تستقل عن محضنها الاول »الفلسفة «. فطُرح عنوانان معرفيان: العلم، الفلسفة. وبدأ تميّزهما على أساس نمو المعرفة المستقلة وأتساع دائرة أبحاثها، فتبلورها كعلم مستقل. لكن هذا الاساس في التميز لم تدم له الحياة، بل طُرح أساسٌ آخر لتَمييز الفلسفة عن العلم، وهو المنهج، فالعلم منهجه

تجريبي، بينا تتخذ الفلسفة من المنهج العقلي أساساً لابحاثها. بل تطور الامر على يد الوضعية المنطقية لتحذف الفلسفة العقلية من ميدان المعرفة حذفاً تاماً، وتقتصر المعرفة على العلوم التجريبية، أما الفلسفة فتقتصر مهمتها على حد التحليل اللغوي،أي تحليل لغة العلم.

اضحى العلم في ضوء التجريبية المنطقية عبارة عن مجموعة القضايا التي يمكن التحقق منها تجريبياً، فالقضايا التي لايمكن أثباتها عبر التجربة والتدليل عليها أستقرائيا خارجة عن دائرة العلم والمعرفة. ولكن العقلانية النقدية لم تر في الاستقراء وسيلة صالحة للاثبات، ومن ثم أستبدلت مقياس القابلية للاثبات تجريبياً، بمقياس القابلية للابطال، فالقضايا التي يمكن إبطالها تجريبياً تدخل في دائرة العلم.

ومن خلال مراجعة نصوص نحلة »أَسلمة المعرفة« يتضح ان هذه الجماعة تريد من العلم والمعرفة المفهوم الاعم من العلوم التجريبية والمعرفة القائمة على أساس التجربة. بل ذهبوا في بعض نصوصهم الى تعميم مشروع الاسلمة ليشمل المعرفة الاسلامية وعلوم الشريعة والعقيدة، وأرادوا بأسلمة هذه العلوم إعادة قراءتها التصاقاً بمنابعها الصافية ومصادرها الاصلية،كما نصوا على ذلك.

قيمة العناصر الميتافيزيقية

ماذا يراد بقيمة العناصر الميتافيزيقة، هل يراد قيمتها العلمية، ام يراد قيمتها المعرفية؟ أما قيمة العناصر الميافيزيقية من زاوية أثرها العملي في تطوير المعرفة ونمو العلم، فأمر يمكن أكتشافه عبر مراجعة تاريخية لتطورات المعرفة البشرية. أذ ان جوهر الفروض التي يفترضها العلماء والباحثون ترتد الى مفاهيم وأفكار تفرض نفسها على الباحث، وتسوقه بأتجاه البحث والتحقيق، والفروض التي تمثل قضايا لم تثبت التجربة ولا البرهان صحتها هي بداية المعرفة الانسانية.

الفروض التي تنجبها الآفاق الخصبة ـ التي تتمثل الوجود والعالم وتدخل في جدل مع الطبيعة والانسان والوجود ـ هي الفروض التي تغني المعرفة، وتقفز بها الى حيث إستكناه أسرار هذا الكون اللامتناهية. ولعل رمز التقدم والنمو في المعرفة عامة هو ذلك السر الذي ينطوي عليه الالهام الشعري والخيال الخلاق، الذي لايحد بحدود الحس والتجربة ومعطيات العالم المادي

المحدود، فيقفز الى إكتشاف المجهول. الفروض الغنية هي التي تغني المعرفة وتطور البحث العلمي.

أما القيمة المعرفية للعناصر غير التجريبية التي تدخل في علميات الاستنباط والاستكشاف والبحث، فهناك من يرى ان مجموعة كبيرة من الاحكام الميتافيزيقية يمكن ابطالها تجريبياً، ومن ثم تدخل في دائرة العلم والعلمي وفق مقياس مدرسة »القابلية للابطال« لكارل بوبر.

وهناك من يصر على أن الرؤى الميتافيزيقية المتعالية تستند الى قواعد البرهان الفلسفي، ومن ثم فهي العلم الاعلى، وخلاصة حكمة البشر. ولكننا أذا تمسكنا بنظرية التجريبية المنطقية وأتجاهات حلقة فينا »الوضعية المنطقية« التي تصر على تحديد العلم بما يمكن أثباته تجريبياً فسوف نخرج كل الرؤى والاحكام التي لايمكن التحقق منها تجريبياً من دائرة العلم. لكن جملة من الاحكام التي أطلقها العقل الانساني، والتي لم يتحقق حينها من أثباتها تجريبياً سرعان ماتبين في مرحلةٍ لاحقة أمكانية أثباتها التجريبية من خلال تطور المعرفة ووسائل أثباتها، فأين نضع هذه الاحكام حينما نخرجها بالفعل من دائرة العلم؟ هل نضعها في دائرة اللغو واللامعنى؟

أن وضع الاحكام الميتافيزيقية في دائرة اللامعنى أمرٌ يكذبه واقع المعرفة، ولو حصل لكان نمو المعرفة أمراً يكاد أن يكون مستحيلاً، ذلك :

أولا ـ أن تاريخ العلوم حافلٌ بالاشكاليات،التي تطرح دون سند تجريبي، وتبقى هذه الاشكاليات يقظة في أذهان الباحثين على مختلف مراحل تطور المعرفة. أن الفروض مالم تكذب عبر تجربة حاسمة أو عبر إكتشاف تهافتها المنطقي لايقذف بها في دائرة اللغو، بل تبقى تتكلم وتدخل في جدل التفاهم مع أذهان الباحثين، حتى يوجد لها سبيل للاثبات أو الرفض.

أن الرؤى والاحكام القبلية ـ مالم يثبت كذبها تجريبياً، ومالم يكتشف تناقضها الداخلي ـ لاتخرج من دائرة البحث العلمي،وتدخل في دائرة اللامعقول. إذ مادام الفرض يحتفظ لنفسه بالتماسك والانسجام الداخلي منطقياً فهو مطروح أمام البحث العلمي، ويستدعي حسب طبيعته وأهميته المتابعة والدرس.

ثانيا ــ كيف تنمو المعرفة ويرشد البحث العلمي، مادام العلم عبارة عن مجموعة ملاحظات وتجارب يتعامل الباحثون عبرها مع معطيات الطبيعة

الحسية؟ كيف يتسنى نمو المعرفة وأكتشاف المجهول دون رؤى ومفاهيم وأحكام يراد أختبارها، ويُفترض وجودها، ويندفع الباحثون لإثبات هذه الفروض وتعزيزها بالشواهد والادلة والبينات؟
على كل حال لامحيص من الاعتراف بوجود عناصر ميتافيزيقية، من رؤى كونية وجودية ونظرات للحياة والانسان تشكل خلفيات تحدو الباحثين وتؤثر واقعياً على أتجاهات البحث ومساراته، ولكن الاستفهام ينصب على إمكانية هذا الواقع من تسويغ الاقرار بمنهجية وشرعية أتخاذ هذه الرؤى مبادئ تصديقية في الكشف عن المجهول وأماطة اللثام عن أسرار الكون والطبيعة؟

هل حقيقة تأثر الباحثين برؤى كونية ووجودية ـ يعتقدون صدقها أو يؤمنون بها ـ يسوغ أعتماد هذه الرؤى في صميم عملية البحث العلمي؟ ولكي تكون الاجابة على هذا الاستفهام سليمة علينا ان نحدد مفهوم (التسويغ) الوارد في الاستفهام فهل يراد أنه يسوّغ أعتماد هذه الرؤى تسويغاً أخلاقياً، أم يراد التسويغ العلمي المعرفي؟

من المؤكد أن التسويغ الذي نبحث عنه هنا هو التسويغ المعرفي العلمي، لاالتسويغ الاخلاقي القيمي.نحن نريد أن نعرف في ضوء مقاييس العلم والمعرفة: هل تبقى استنتاجات الباحثين علمية وسليمة في مقاييس المعرفة، وهم ينطلقون من رؤى قبلية تطبع أبحاثهم وترسم أستنتاجاتهم؟

اذا كان التكوين الفعلي للكائن الانساني يسمح للرؤى والفروض غير التجريبية أن تتدخل في إستنتاجاته العلمية فهل يقرر التكوين العقلي للكائن الانساني أن تبقى هذه الاستنتاجات أسيرة لرؤى غير مدللة؟ من المؤكد أن التكوين محايد، إنما الذي يحبس الاستنتاجات أسيرة لرؤى غير مدللة علمياً هي الايدلوجيات المغلقة والرؤى المتعصبة. حيث لاتعرف هذه الايدلوجيات مفهوماً لإعادة التقويم ولفرز العلمي عما سواه من مقدمات، ولنقد المعرفة وإعادة تشكيلها، ولتخليصها مما يشوبها من أفكار لابرهان عليها.
وبُغية إثراء البحث والاقتراب به من واقع التجارب التي يمارسها البحث العلمي نأخذ علم الاجتماع نموذجاً لاختلاط الايديولوجيا (الرؤى الوجودية والمعرفية) بالعلم وبعملية إكتشاف الواقع وتفسيره.

مشروع التنظير الاقتصادي الاسلامي
عند السيد محمد باقر الصدر

عمار ابو رغيف
نقله عن الانجليزى ة: مختار الاسدي

ولد السيد الشهيد محمد باقر الصدر في بداية النصف الثاني من القرن الرابع عشرالهجري (في بداية الثلاثينات 1930الميلادية) في مدينة الكاظمية، احدى ضواحي العاصمة العراقية بغداد، حيث الاقامة الدائمة لجده الامام موسى الكاظم(ع)، وحيث يحكي كل (شبر) في هذه المدينة حكاية صراع الاجداد ضد الظلمة والطواغيت.

ولد السيد الصدر من اب متنسك عابد،هادئ الطبع، عرف بالتواضع والبساطة والزهد، رغم كونه معروفا بعلمية متميزة وثقافة نيرة وعائلة نبيلة.

كان محمد باقر طفلا لم يبلغ من العمرسوى اربع سنوات عندما توفى والده تاركاياه تحت رعاية اخيه الاكبر (اسماعيل الصدر) مع اخته الطفلة آمنة، الاصغر منه سنا، وهكذا نشا الطفلان تحت رعاية امهما وحنان اخوالهما.

والدة السيد محمد باقر هي ابنة العالم العظيم السيد عبدالحسين آل ياسين،وشقيقة ثلاثة من كبار علما الاسلام المعروفين. وهكذا اهتم هؤلا الاخوال بالسيد الشهيد اهتماما بالغا، حرم ايضا من اعمامه المقربين الذين اختاروا العيش في ايران، حيث كان جده قد هاجر الى هناك واستقر في ذلك البلد.

جده الكبير السيد صدر الدين العاملي كان قد هاجر من منطقة جبل عامل في جنوب لبنان الى مدينة النجف الاشرف في العراق،بحثا عن العلم والمعرفة في هذه الحاضرة وجامعتها العلمية المعروفة.

بعد اتمام دراسته انتقل هذا الجد الى مدينة اصفهان في ايران، حيث استقر فيها ورزق عدة اولاد، منهم: السيد اسماعيل، جدالسيدمحمد باقر والذي

كان قد ذهب الى العراق ليعود بعدها بفترة قصيرة الى اصفهان،ويمضي بقية حياته في هذه المدينة.

اما السيد حيدر - والد السيد الشهيد الصدر - فهو الابن الوحيد للسيد اسماعيل الذي كان قد اختار البقا في العراق. فقد رحل السيد حيدر الى ربه دون ان يترك حتى قوت يوم لعائلته، الا ان هذه العائلة كان لهاايمان عميق جعلها او ساعدها على تحمل كل صعوبات الفاقة والفقر.

السيد اسماعيل الصدر، الابن الاكبر للسيدحيدر، توجه الى طلب العلم والمعرفة، فنشاالسيد محمد باقر وشقيقته آمنة في اجواسلامية كاملة النقا، شا الله تعالى ان يختارها لهما بكامل لطفه وعطفه ورعايته.

فتح السيد الشهيد الصدر عينيه في بيئة علمية راقية، تقدر المعرفة تقديرا عاليا،وتحترم القيم والالتزامات، ويعتبر فيهامصدر الافتخار الاول هو البحث العلمي والاخلاص والاستقامة.

وحال دخول السيد الشهيد المدرسة الابتدائية تعلم على الفور جميع قواعدالقراة والكتابة. ومنذ الايام المبكرة في هذه المرحلة اظهر من الذكا والعبقرية شيئا متميزا وغريبا اثار اهتمام جميع اقرانه وادهش اساتذته ومعلميه.

ومنذ ذلك الوقت، لم يشكل المنهج الدراسي او المدرسي المتبع في المدرسة اي تحد حقيقي بالنسبة لهذا التلميذ الذكي،ولذلك بدا دراسته خارج اطار المنهج المدرسي، وراح يقرا مختلف النتاجات الادبية المنشورة في زمانه، حتى تلك المتعلقة ببيئة او محيط غير بيئته او محيطه،بل وخارج تلك المحددة له من قبل اساتذته. وبالاحرى، يمكن القول انه كان يصغي بشكل جيد الى محاضرات معلميه،ويستفيد منها ويثريها.

ومن هنا، اصبح محمد باقر ظاهرة فريدة في مدرسته، ليس لعبقريته الفذة وحسب،وانما لشخصيته المتميزة، وعرضه الرائع،وحججه او محاجاته الدقيقة، ناهيك عن قوة طرحه، وحتى علاقاته الشخصية.

لقد استحوذ هذا الطالب على قلوب جميع اصدقائه وزملائه، الذين اعتادوا ان يتحوطوه في باحة المدرسة، ويستمعوا الى طرحه المتميز حول الاسلام والفلسفة،والمفكرين العظما، والثقافة، والفكر، ومايدور حول هذه المحاور والمواضيع في شرق الارض وغربها. وفيما كان اساتذته يغبطونه ويثنون عليه، كان من جانبه يظهرقدرا كبيرا من الحيا والتواضع.

لم تقتصر علاقاته الاجتماعية على محيطه وبيئته، او لم تتوقف، وانما راح مشاركاوفاعلا في جميع الفعاليات والنشاطات والمناسبات التي يدعى اليها. وكان لايتوقف، بل لا يكل عن القا الدروس والمحاضرات على جماهير الناس الذين كانوا يتجمهرون في باحة مرقد الامام على(ع)، وفي كافة المناسبات الدينية، وفي مختلف الموضوعات وعلى مدار السنة.

في عامه الحادي عشر درس السيد محمدباقر المنطق الارسط ي، وبعد اتمامه ذلك كتب اول دراسة تحليلية حول هذا المحور،وكانت هذه اشارة ابتدائية لافتة الى نقاش جاد ومحوري في هذا الاتجاه، حيث شكلت فيما بعد معالم شخصيته كفيلسوف ومفكر.

ومن هذه الانطلاقة انخرط السيد محمدباقر الصدر في الحوزة العلمية لينال موقع الاستاذية على كل من سبقه في هذاالتوجه.

وفي تلك الاثنا بدا هذا الشاب،ومن فترة لاخرى، انقطاعات وغيابات ابعدته رويدا رويدا عن مدرسته العامة ودروسه الاكاديمية في المدرسة. ثم وباجازة اساتذته الذين قدروا مواهبه الخارقة، سمحوا له بالعودة الى المدرسة لادا الامتحانات في نهاية كل عام دراسي.وكالعادة، كانت نتائج امتحاناته المدرسية متميزة ومدهشة، ولكنه لم يكمل تعليمه الرسمي في المدارس الاكاديمية، وانما ترك المدرسة وهو بعد لم يتم المرحلة الابتدائية فيها، والتحق بالنجف الاشرف، حيث كانت جامعتها الكبرى تعج بكبار العلما في الشريعة، وطلبة العلوم الدينية من جميع انحا العالم الاسلامي في تلك الفترة،وحيث وجد فيها ما كان يرنو اليه، او يرنوجاهدا لتحقيقه.

التقليد المتبع في حوزة النجف العلمية، وفي المدارس الفكرية الشيعية، يقتضي بان على طالب العلوم الدينية ان يعبر ثلاث مراحل:

الاولى: اجتياز مرحلة دراسية تهتم باسس وقواعد اللغة العربية، والبلاغة، والمنطق،والفقه على مستوى الفتوى.

المرحلة الثانية: وتعنى بتوجيه الطالب نحوالتركيز على دراسة اسس اصول الفقه الاسلامي، وقواعد استنباط الحكم الشرعي، جنبا الى جنب مع دراسة تطبيقية مستفيضة للفقه الاستدلالي، ولا تنفك هذه الدراسات عن دراسته الاصولية في المرحلة الاولى.

اما في المرحلة الثالثة: فيفترض بالطالب حضور دروس مركزة لكبار الفقها من اجل حيازة او استيعاب ما حاز عليه الفقهاانفسهم في بدايات تعلمهم. اذ ان الطالب في هذه المرحلة يدرب على اتقان طريقة بناالقاعدة الاصولية، وطريقة انتقا هذه القاعدة او تلك كوسيلة من وسائل البرهان او الاستدلال. اضافة الى ان الطالب يؤهل في هذه المرحلة على اسلوب استنباط الفتوى وفقا الى القواعد والاصول المعدة لهذا الهدف.

ان معدل ما يستغرقه الطالب في المرحلتين الاولى والثانية ربما يصل الى ثماني سنوات تقريبا، كما عليه في ذات الوقت اوبالضرورة دراسة الكتب المتعلقة بالمنهج الدراسي، اضافة الى ضرورة استيعابه للمحاضرات التي يتلقاها من اساتذته في الدروس المنهجية الخاصة او خارجها.

كان شهيدنا على هذا الصعيد استثنائيا، فقداشغل نفسه عبر الدراسة في النجف الاشرف((412)) ، فكان معدل ما يستوعبه من دروس في يوم واحد ما لا يستوعبه الاخرون من طلبة العلوم الدينية في اسبوع. لقد اعتاد ان يقضي اياما متواصلة وحيدا داخل البيت، ومنفردا مع نفسه وكتبه، منهمكا تماما في الدراسة والمطالعة دون ان يقوم باي عمل آخر. ومع ذلك فان دراسته لم تقتصر على مدرس واحدومحدد خلال المرحلتين الاوليتين من دراسته في الحوزة، ولكنه في الواقع حضردروسا متنوعة، واستمع الى محاضرات ومحاضرين متعددين دون ان يكون تلميذامنتظما لاي واحد من اولئك الاساتذة اوالمحاضرين. كان يستشهد بعبارات الفلاسفة والمفكرين مرات متكررة، اشعارامنه انه استفاد من الكتب ونهل منها اكثربكثير مما تعلمه من اساتذته في مرحلة السطوح، وهي المرحلة الثانية من الدراسة.

لقد شرع في تلك الاثنا حضور دروس على يدي خاله واستاذه، فقيه تلك الحقبة،الشيخ الكبير الراحل محمد رضا آل ياسين(رضوان الله تعالى عليه)، الذي كان المستمعون لمحاضراته يتشكلون من كبارالفقها وجهابذة العلما في النجف الاشرف، وذلك للمعلومات الغزيرة والعميقة التي كان هذا الشيخ الجليل يتوفر عليهاويقدمها الى مستمعيه.

كان مظهر هذا الشاب الحاضر بين هؤلايعطيهم الانطباع انه لن يستطيع مواصلة الحضور معهم، وذلك بسبب عمره الصغيرآنذاك، وانه (اي السيد محمد باقر الصدر)سوف لن يستفيد كثيرا من تلك المحاضرات ذات المستوى المتقدم بعض الشي. وحينما كان الاستاذ المحاضريعرض هذه المشكلة الفقهية او تلك على التلاميذ، من اجل حلها او التعاط ي معها،كانت استجابة السيد الشهيد الى تلك المعضلة تجعل من استاذه يدرك مبكراوبوضوح بان ابن اخته الصغير يمتلك من المؤهلات ما لا يمتلكه اي واحد من المستمعين او الطلبة الكبار الحاضرين.

وهكذا اضحى السيد محمد باقر الصدر اواصبح نجما لامعا في دائرة الفقه، واستمرمواظبا على الحضور في دروس خاله الفقهية حتى رحيل الاخير الى ربه.

كان السيد الشهيد في تلك الفترة ايضايحضر دروس الفقه والاصول التي كان يلقيها العالم البارز السيد ابو القاسم الخوئي الذي تنبا هو الاخر او ادرك ملامح العبقرية والذكا في تلميذه الشاب، واعترف في اكثر من مناسبة، بقابلياته العلمية وعبقريته وتفوقه مفتخرا ومتباهيا به طبعا.

الطلبة، هم الاخرون، لم يكونوا ليحرموا من موهبة وعبقرية السيد الصدر، لانه كان يعرض مؤهلاته وقدراته العلمية عملياامامهم وبحضورهم، وذلك وفقا للطريقة المالوفة في الدراسات الحوزوية، عندمايقوم الطالب بتدريس المادة، التي كان اتقنها، وعرضها امام الطلبة، اذ كان في الحقيقة قد درب العديد من الطلبة الذين كانوا يواصلون دراستهم في مراحلهاالثانية. وهنا يمكن القول، ان بعض هؤلاكان قد رافق السيد الشهيد علميا وعملياحتى النهاية.

لقد كان الرجل في الغاية، او اصبح شخصية متميزة في التصدي لاصدار الفتاوى الشرعية، وهو لم يزل بعد في العشرينات من عمره، كما اعلن بذلك او صرح به عددمن الفقها المعاصرين له. انني اعتقد بان مدرسته في الفقه والفكر الاسلاميين اصبحت متميزة ومعروفة عندما كان في منتصف الثلاثينات من عمره الشريف.وهذا يعني ان مبادئ مدرسته الفكرية في اكثر ملامحها اشراقا وابداعا، كانت قدتاسست في تلك الفترة من عمره.

لقد ذكرنا توا، بانه خلال المرحلة الثالثة من الدراسة، اي مرحلة اعداد المعلمين، كان السيد منهمكا ومباحثا لاساتذة متميزين في الفقه والحكمة، وكان من بين اولئك المبرزين الشيخ صدرا البادكوبي الذي تحمل مسؤولية تدريس الفلسفة في حوزة النجف، والتي كان موقفها - اي موقف هذه الحوزة - سلبيا تجاه الحكمة وتدريسها في تلك الفترة.

السيد الصدر لم يهمل الاستفادة من استاذه،ولكنه طلب منه ان يتوسع ويجتهد في دراسة الاسفار((413)) ، ولذلك فانه قرامعه بعض مجلداتها.

ان تركيزه على الفقه لم يمنعه، بين فترة واخرى، من النظر في المواضيع المعاصرة المتعلقة بالثقافة والفكر في بلده او في العالم، ولم يحل بينه وبين تقديم نتاجات بالغة الاهمية على هذا الصعيد، ولذلك رايناه يكتب في اعقد المسائل المتعلقة بالفقه والاصول، لا سيما تلك التي تتناول اشكاليات وعلم الاصول العويصة، وانتج بحوثا في هذا المجال سميت (غاية الفكرفي اصول الفقه) في الوقت الذي كان يدرس اشكاليات ما يسمى (العلم الاجمالي)، وكذلك كتب كتابا تناول فيه،كباحث قدير، واحدة من اهم المواضيع التاريخية الحساسة في العصور الاولى للاسلام، وكتب فيها وباسلوب الخبيرالمتخصص الكفوء، وجات في كتاب تحت عنوان (فدك في التاريخ).

لقد اتسعت آفاقه الفكرية والثقافية بحذروحساسية بالغة، فيما تحولت حالة اليتم لديه او حولته الى طاقة ايجابية هائلة اضحت تكن حبا عظيما للناس، مع ضميرمرهف، وشخصية انسانية فذة، وكانهاتحمل عب الانسانية كلها، مع ارادة حازمة تتعاط ى مع اي تحول اجتماعي، وهذا يعني ان الفقر لم يقلل من فاعلية قيمه العليا التي يؤمن بها، بل على العكس تركت في اعماقه شعورا كبيرا بالمسؤولية تجاه الفقراوالمعوزين، مبرهنا وبشكل لا يقبل الشك بان الثروة او المال ليسا كل شي في الحياة، ولذلك تراه فضل الزهد

في حياته،ولم يترك اية ثروة او تركة يمكن لاية سلطة شرعية او سياسية - صديقة اومعادية - ان تكتب ولو كلمة واحدة عنها.

لقد كان فصيحا بليغا بشكل، كما انه يعدواحدا من المفكرين القلائل الذين جعلوابحوثهم وكتاباتهم تجسد القمة في التحليل والعمق ووضوح الفكرة. اضافة الى ذلك،كان السيد ماهرا جدا في بنا افكاره اوالتعبير عنها.

لقد عاش النصف الاول من حياته البالغة خمسين عاما تقريبا دون ان يتاثر باية تحولات سياسية، ولا باية ازمات اجتماعية، ولذلك تراه قضى هذا النصف من حياته - كما قال لي مرة برتابة وهدوء - مشددا على بنا نفسه فكريا وروحيا. ثم شرع في النصف الثاني من عمره اتجاهاعمليا، وراح منهمكا تماما في علاج المشاكل الاجتماعية. ومع ذلك، فان هذه الاهتمامات والانشغالات لم تحل بينه وبين برنامجه اليومي في بنا ذاته.

لقد اعتاد ان ينام مبكرا ويستيقظ مبكراعند الفجر. اذ انه يبدا نهاره بذكر الله وتنقية نفسه او تطهيرها عند صلاة الفجر، ثم يبداالقراة والتدريس والبحث على امتدادالنهار.

وبعد ان انهى النصف الاول من حياته المباركة، وحيث نضجت شخصيته العلمية وتكاملت، كانت النجف قد استيقظت من سبات عميق وطويل لمواجهة الغزو الثقافي والغارات العدوانية المنظمة، والتي كانت في جوهرها معارضة لمبادئ الاسلام، وفي مقدمة هذه الافكار والغارات والنظريات النظرية الماركسية.

لمواجهة هذا التحدي الخطير، لم يكن امام النجف من خيار الا ان تجمع قوتها وتعدعدتها. وهكذا، او لهذا تشكلت ماسمى(جماعة العلما) لمواجهة هذا الغزو فكرياوثقافيا واجتماعيا. وراس هذه الجماعة الشيخ مرتضى آل ياسين، خال السيدالشهيد.

اصدرت الجماعة مجلة تحت عنوان «الاضوا»، والتي كان محركها الثقافي وموجهها ورائد جماعتها، كما ظهر في افتتاحياتها، هو السيد الشهيد ايضا، الذي مارس دورا مبرزا في دحض وابطال النظريات المادية الشائعة في حينها.

وما دام العرف السائد لا يسمح لاي شخص في مثل عمره الصغير ان يكون عضوا رسميا مسجلا في تلك الجماعة، فقداختار السيد الشهيد ان يبقى جنديامجهولافي كل نشاطاتها، ورائدا فذا بذهن متوقد يعتمد عليه خاله في كل مهماته الصعبة، ويستفيد منه كل من شا الاستفادة من موهبته.

وهكذا اصبح القلم المتميزالابرز في مجلة الاضوا بدون اي اسم اوعنوان او لقب. المدهش ان هذه الجماعة - اي جماعة العلما - تحوز اليوم سمعتهامن ذلك الاستحقاق التاريخي الخالد،وكونها تنحدر قانونيا واصالة عن ذلك الثرا، وعبر الانتساب الى هذا العلم الكبيروعنوانه الضخم السيد الشهيد محمد باقرالصدر.

بالنسبة للسيد الشهيد، كان حصاد المواجهة تلك يتطلب هجوما مباشرا على كافة المواقع الايديولوجية للفلسفة الماركسية،والانظمة الغربية، ولذا تراه انبرى كناقدجاداستطاع بكفاة ان يجهز على جميع الاسس النظرية للفلسفة المذكورة،واستبدالها بالرؤية الاسلامية في كتابيه المعروفين «فلسفتنا »و «اقتصادنا».

تلك الهجمة الثقافية على الاسلام لم تكن فقط من خلال كتيبات وكراريس كانت توزع على القر ا هنا وهناك، ولكنها كانت هجمة منظمة، ومخطط مدروس انطوى على الابعاد والملامح السياسية - الاجتماعية كافة، التي تؤهله للسيطرة على افكار الناس والهيمنة على عقولهم وقلوبهم.

هذا، وبالاضافة الى عوامل ثقافية وتاريخية اخرى كثيرة ومتنوعة، جات الضرورة لتشكيل واجهة ثقافية اسلامية للقيام بدور المتحدي لتلك المخططات،فتولدت حصيلة ذلك فكرة تشكيل حزب الدعوة الاسلامية، كاول وجود او مؤسسة اسلامية او تنظيم اسلامي للقيام بهذا الدور،اي دور التحدي والمواجهة.

كان السيد الشهيد هو المؤسس، او الطاقة المحركة، والقائد الروحي في تاسيس وتنظيم هذا التحرك الاسلامي.

في نهاية الثلاثينات من عمره الشريف، بداالسيد الشهيد تدريس المرحلة الثالثة في الحوزة العلمية وبشكل مستقل.

وبعد فترة قصيرة اصبح استاذا مبرزا ولامعا في حوزة النجف الاشرف.

في هذا العقد من عمره اقترن السيد الشهيدبابنة عمه السيد صدر الدين الصدر وضمهاالى عائلته التي لم يتركها على الاطلاق،ولم تتخل عنه هي الاخرى ايضا.

كانت عائلته تتشكل من والدته وشقيقته واخيرا ابنة عمه هذه، التي اورثته عدة ابنامعظمهم من الاناث، ولذلك تراه اهتم برعايتهن اهتماما كبيرا، واولاهن رعاية خاصة. اما رفيقة دربه، وتلميذته بنت الهدى (آمنة) شقيقته، فكانت خير عون له على ادارة البيت والعائلة. اذ انها لم تؤخراي جهد في مشاطرته طريقه الصعب الشاق، وتخفيف صعوبات البيت وترطيب اجوائه، والتي كانت بالتاكيد تتاثر تاثراكبيرا باجوا مدينة النجف وطقسهاالصحراوي الملتهب.

لا ننسى ان التي ساعدته في هذه الرحلة،ليس زوجته الوفية المطيعة فقط، فوالدته الحنونة الرؤوفة كان لها دور ايضا، الامرالذي جعل من هذا البيت عشا يرفل بالمحبة والرحمة والاخوة الصادقة في كل جنبة من جنباته.

اما عن علاقة السيد الشهيد بتلامذته، فلم يكن (رضوان الله عليه) مجرد استاذ بارع،ومفو ه بليغ، وشخص محبوب، وصديق مقرب. ولكن، والاهم من كل ذلك، انه كان رجلا صاحب رسالة وهدف في الحياة.ولهذا السبب كان قد اعد نفسه لتدريب وتاهيل عدد من الطلبة داخل وخارج الحوزة العلمية فلقد كانت حوزته في الحقيقة حوزة متنقلة، وصلت الى تخوم العراق الجنوبية والى جميع المدن الفقيرة في هذا الجنوب المحروم، وحتى جبل عامل وايران واماكن اخرى.

كما ان السيد الصدر لم يحصر نفسه وآفاق فكره في تدريس الفقه والاصول في مداخلها التقليدية، وانما وجهها في اطار ماتتطلبه الحياة المعاصرة ومتطلباتها الانية.وبذلك، ومن خلال تدريسه استطاع ان يترك اثرا كبيرا على العديد من الناس، بمن فيهم الفلاسفة والاقتصاديون والسياسيون

وعلما الاجتماع والمؤرخون وجماهيرالمؤمنين وقاعدتهم الشعبية العريضة.

لقد شهدت الستينات من القرن الماضي نشوء جيل من الشباب انتهجوا عمليا افكارواجتهاد السيد الصدر، ولما كان همه الاكبرالذي عاهد نفسه وربه عليه هو وحدة الامة الاسلامية وسؤددها، فانه لم يدخل في صراع او عملية تحد للمرجعية الدينية التي كانت متمثلة آنذاك بالسيد محسن الحكيم،وحتى بعد سنين طويلة على رحيله.

ومع ذلك، وبسبب المعية السيد الشهيدوقدراته المتميزة، وبسبب الظروف السياسية والاجتماعية التي كانت محيطة بالعراق عموما وبشخصه تحديدا، فلقدوجد نفسه مجبرا ان يتحمل مسؤولية المرجعية او يتصدى لها وفي عموم الامة الاسلامية. ولذلك تراه انبرى لطباعة تعليقة على (منهاج الصالحين)، وهي رسالة الراحل السيد محسن الحكيم (المرجع السابق)، وبعدها قام بطباعة رسالته العملية المعروفة ب (الفتاوى الواضحة)، والتي اوضح فيها افكاره، وكيف ينبغي ان يطرح الفقه الاسلامي، ويقدم لعموم الناس.

جدير ذكره هنا، بان السيد الشهيد، وفي الاربعينات من عمره كان اصدر كتابيه التوامين (الاسس المنطقية للاستقرا)، و(البنك اللاربوي في الاسلام)، وكان الاخيرجوابا عن سؤال او استجابة لحاجة عملية كانت فرضتها ظروف الواقع المعاش آنذاك.

في الخمسينات من عمره الشريف، ركزالسيد الشهيد على انتاج او اصدار رائعته الفقهية في اطار اصول الفقه والحكمة،اضافة الى قيامه بعملين مهمين ضمن برنامج يومي هما:

1 - تدريس الفقه صباحا، والاصول عصرا.

2 - الانفتاح على الامة.

وكان العمل الثاني (اي الانفتاح على الامة)قد جا بسب الالحاح الشديد من قبل جمهور المريدين والاصحاب، الذين كان معظمهم يشكلون الطبقة

الطليعية الواعي؟في الامة، ممن يحملون الفكر والثقافة.وحين اصبحت هذه الطبقة واقعا حقيقياعلى الارض، كان مجرد وجودها يسبب ازعاجا الى السلطة الحاكمة في العراق.ادرك الصدر منذ البداية، ومن لحظة الشروع في هذا العمل، ومنذ لحظة الصراع بين مرجعية النجف والنظام الحاكم في العراق، ادرك عظمة المشاكل والصعوبات التي سيواجهها عند معارضة هذا النظام الدكتاتوري الغاشم، كما ادرك ان العقدة الحقيقية في ذلك النظام، والمشكلة التي تقف خلفه هو شخص راس النظام صدام الذي كان حينها نائبا لرئيس مجلس قيادة الثورة في العراق.

جدير ذكره هنا، الاشارة الى ان السيدالصدر كان قد اعتقل اكثر من مرة من قبل السلطة الحاكمة في العراق، وكان الاعتقال الاخير الذي ادى الى اعدامه او استشهاده حصل عام 1400هجرية.

ان الفضا العام لافق السيد الشهيد السياسي والاجتماعي يتطلب بحثا خاصا، وليست هذه المقالة مناسبة لشرح هذا الافق، لان ذلك يحتاج الى دراسة موضوعية لاستعراض مواقفه السياسية، ورسالته الاجتماعية، والظروف المحلية والاقليمية والعالمية التي احاطت به وقادت الى استشهاده (رضوان الله عليه).

لقد شخص السيد الصدر منذ بداية لمعان نجمه انه مفكر ومنظر متعدد الابعادوالافاق، وذو قابليات وقدرات فائقة.

لقدكان فقيها اصل واثرى اصول وقواعدالمنهج الفقهي، اضافة الى تاصيله لمدرسة فلسفية فريدة خاصة به. ناهيك عن كونه رجلا مبدعا في دراسة المنطق، فقد اضاف في كتابه المعروف (الاسس المنطقية للاستقرا) افقا جديدا وفضا رحبا، اتى بفائدة معتبرة وقيمة للعديد من باحثي المنطق الاوربيين والغربيين عموما. ومع كل ذلك، فان صورة السيد الصدر لا يمكن ان تاتي متكاملة بدون الاشارة ولو بلمحة سريعة الى مساهماته المهمة كمنظراقتصادي مطلع وضليع.

يمكن القول انه لا يوجد في تاريخ الفكرالاقتصادي - اذا صح التعبير - رجل يمكن ان يكون بمستوى السيد الصدر. اذ انه ليس من النمط المشابه ل (كينيز) (ژحذش حپ)،وليس امتدادا لادم سمث او ريكاردو اوماركس او

لينين، ولذلك فليس مناسبامقارنته مع اي من امثال هؤلا الناس. وفي الحقيقة اننا لا نستطيع ان نفهم السيد الصدردون التعريف بمواقفه ودوره المتميز في حركة الفكر الاسلامي الحديث.

ان الناظر الى اعماق الفكر الاسلامي الحديث من الداخل، يجد بانه يعتمد اساساعلى مصدرين رئيسين، هما: القرآن الكريم، والسنة النبوية. وبسبب المشاكل المتنوعة التي واجهت الفكر الاسلامي عبرتاريخه الطويل، كان هذا الفكر قد تطورونما في مدارس مختلفة ومتعددة، تختلف جوهريا احيانا في آفاقها ومناهجهاوموضوعاتها عن آفاق ومناهج الاخرين.

كان قدر السيد الصدر ان يتبنى واحدة من هذه المدارس، التي كانت متميزة ليس فقط بانفتاحها الواسع على باب الاجتهاد،والتفكير الحر للعلما والباحثين، وانمابالاعتماد على ذلك الانفتاح كونه مؤثرا في شرعية التوجه وفهم الاسلام، وقاعدة ضرورية لصحة التطبيقات الاسلامية في هذه الحياة.

وكان ذلك منسجما تماما مع فقه وافكاروتوجهات السيد الابداعية وثورته على الركود والجمود.

ومن هنا، يمكن تصنيف السيد الصدر في انه واحد من المبدعين والمجددين في الفكر الاسلامي عموما. اذ انه قدم تعريفاحادا لمنهج الفكر الاسلامي العام في كتابه «الاسس المنطقية للاستقرا»، الذي وضعه في مرتبة كبار المفكرين والحكماوالمناطقة في العالم. هذا التعريف كان له اثركبير وعميق على قواعد المنهج الفقهي فعلا، كما ان مدرسته في الاصول اصبحت نقطة تحول كبرى في تاريخ الفكرالاصولي الاسلامي. ويمكن القول ايضا بان المواضيع التي تعاطاها او تعامل معها كانت غطت مساحات واسعة في فضا تجديدالفكر الاسلامي بوجه عام.

لم يكن عمله الابداعي المتنوع ليمثل انعكاسا عقليا متناثرا، يجري انشاؤه من قبل العقل المتوثب والفريد للسيد الصدر،وانما عبر استيعاب وفهم كاملين، وضمن نظرة عالمية وكونية غطت مختلف المحاوروالمواضع.

هذه الخصيصة شاخصة في معظم افكارالسيد ومشاريعه. بدات ببحوثه المنطقية والثقافية العامة، وفقهه الاستدلالي، وانتهت بعرضه المتميز

للاسلام او الفكر الاسلامي عموما. انه يمتاز بنظرة شمولية ثاقبة للاسلام، وينطوي على استيعاب كامل لمفاهيمه القيمة، التي احتوتها اعماله الفكرية مشتملة على تحكيم الدين في الحياة، وادخاله له الى عالم الانسان والواقع.

هذا الفهم الشمولي للاسلام، والذي عد من ملامح مدرسة الصدر الفكرية المتميزة، كان مقترنا مع العمق والاصالة الاسلاميتين.

ومن هنا، نلاحظ ان العديد او معظم المفكرين الذين يندرجون في مراتب المفكرين الموسوعيين، يقعون في مازق الحاجة الى العمق المطلوب والاصالة الكافية في اعمالهم الفكرية والثقافية.

وهذاشي طبيعي، لان الباحث الموسوعي المتنوع الابعاد لا يستطيع، في معظم الاحيان، الاحاطة بالافق العلمي الاصيل،ناهيك عن التوفر على العمق والثراالمطلوبين. ولكننا نشاهد في (ظاهرة)الصدر نمطا جديدا من المفكرين، يختلف تماما في مشخصاته وخصائصه غيرالمالوفة، عن غيره، كباحث خصب، كثيرالانتاج، فضلا عن كونه دقيقا ومركزاوعميقا.

ومن نظرة خارجية، وعند التامل في الفكرالاسلامي وعلاقته مع التيارات الفكرية المعاصرة، يكتشف المرء ان الدراسات والبحوث الاسلامية القائمة فعلا تفتقر الى العمق والخصوبة، لا سيما في مواجهتهاللتحديات والاخطار المتباينة المتنوعة المطروحة في عالم اليوم، وخاصة ما يتعلق بالاصالة والحداثة.

في الماضي، وعندما انفتح الاسلام على الثقافة اليونانية، لم يكن لهذه الاشكالات وجود في الواقع اولا، وثانيا لم تكن تلك الثقافة مهيمنة لتشكل تحديا حقيقيا للفكرالاسلامي، وخاصة بلحاظ الانتصارات العسكرية والسياسية التي كان المسلمون يحققونها على من يتحداهم في تلك الفترات. وفي الحقيقة، يمكن القول هنا، بان اغلب التوجهات الفكرية والثقافية آنذاك،كانت توظف او يمكن توظيفها لخدمة المشاريع والاطروحات الاسلامية في تلك الحقب الزمنية، لانها لم تكن باي شكل من الاشكال، لا في عددها ولا في عدتها اومناهجها، متفوقة على ادوات الفعل الاسلامي.

من جانب آخر، تشكل الحضارة الاوربية المعاصرة اليوم تحديا كبيرا امام الفكرالاسلامي والمفكرين المسلمين، وسبب ذلك، ان فترة السبات التي مر بهاالمسلمون، جعلت الفكر الاسلامي ينطوي على نفسه داخليا، ويركز او يتعاط ى مع همومه ومشاكله الخاصة وبطريقة متعبة ومملة، معنيا فقط بجوانب ثانوية واهتمامات ضيقة، فصلته عن العالم الحقيقي، واحدثت بينه وبين هذا العالم هوة تحسب مدتها بحسابات الزمن عدة قرون.

في تلك الاثنا استطاعت اوربا ان تطلق العنان لثورتها التكنولوجية الهائلة امام جمود المسلمين وتخلفهم التقني، لتحدث طفرة علمية، وقفزة تقدمية هائلة ايضا،مرتكزة طبعا على قيم ومنظومة معرفية بعيدة تماما عن قيم واعراف المسلمين اوتطلعاتهم وتصوراتهم.

استتبع ذلك، طبعا، نهضة كبيرة بايديولوجيات خاصة بالغرب ومنطقه وقيمه، ازاحت - بطبيعة الحال - الكثير من قيم المسلمين وثقافتهم الاسلامية. هذه الايديولوجيات احدثت مشاكل كبيرة للمسلمين وعلمائهم لم يكونوا قدتصوروها او تعاملوا معها من قبل.

نعم، ان هذا التحدي الجديد ساهم في تقسيم المسلمين الى جماعات مختلفة ومتباينة في افكارها وتوجهاتها.

فبعضهم اندفع منفعلا الى رفض الغرب وحضارته الاوربية رفضا مطلقا، مع كل ما تحتويه هذه الحضارة او جات به من صناعة وثقافة ومناهج تعليمية او تربوية.

من جانب آخر، رفع آخرون راية الاستسلام وقبول انجازات تلك الحضارة جميع، وفي جميع الحقول والمجالات مهماتعددت وتنوعت.

فيما ذهب فريق ثالث الى استيعاب هذه الحضارة او مزاوجتها مع حضارة المسلمين، بان يرفض منها كل ما يتناقض مع مبادئ الاسلام وقيمه، ويجري القبول بكل ما يمكن ان يساعد او يساهم في تقدم المسلمين وتطورهم ورقيهم.

اضافة الى ذلك، ظهور فئة اخرى كانت قدانبهرت بكل ما احدثته الحضارة الاوربية،فاستغرقوا في شعاراتها ورفعوها مقابل فئة اخرى رفعت او راحت ترفع شعارات المعسكر الشرقي. وهكذا وقع الجميع في ارتباك وهرج ومرج، متذبذبين ومتارجحين بين هذا وذاك، او هذه الرؤية وتلك، او قل مرتبكين بين الميل الى الاصالة ام اختيار الحداثة.

من ركام هذه الازمة وضبابها ظهر عدد من العلما الاسلاميين، ممن لعب دوراصيلافي حل هذه الاشكالية وتجاوزهابنجاح كبير اعتمادا على فكر اسلامي اصيل ونقى، من بين هؤلا العلماوالمفكرين الافذاذ، كان السيد الصدرنموذجا يقتدى به فعلا.

على اية حال، ان المشكلة الاقتصادية في واقعها الراهن، تثقل اليوم كاهل اصالة هؤلا المفكرين والباحثين، وتتحداهم بجدية وقسوة. وسبب هذا التحدي في الحقيقة هو ان ادواته المعاصرة جميعهاكانت قد نشات وتطورت ونمت في اجواوظروف ثقافية ومادية، تبتعد تماما عن اجوا وظروف وثقافات المسلمين، ولاتمت لهم باية صلة لا من قريب ولا من بعيد.

نعم، ان هذا التحدي هو ثمرة الثورة الصناعية، وما رافقها من تحولات ومتغيرات جوهرية، شكلت مجتمعة تحديات حقيقية كان لها اكبر الاثر على الحياة المادية في الغرب، وحيث جات لهم باهم ما يمكن التاثر به، وهو التفوق والنهوض عبر سوق التجارة الخارجية.

وبذلك كان تاثير هذه الحضارة وحصادثقافتها، وكونها منتوجا غربيا، مترشحا عن قيمه ومثله كانسان اولا، ونمط حياة ثانيا.وكنتيجة لذلك، يخفي التعامل مع هذه الاشكالية مدلولا كبيرا، لا سيما في بعده الثقافي والحضاري الذي يقف بالضد تمامامع ثقافة وحضارة الانسان المسلم.

وهذا يعني، ان الانسان المسلم او العالم الاسلامي يحاول ان يتجاهل التقدم المادي الاستثنائي الرهيب الذي حصل في الغرب،وكيف استطاع هذا الغرب بنا مؤسسة مادية ضخمة تعتمد على الصناعة والتكنولوجيا المتطورة، فيما بقي الانسان في العالم الاسلامي يستهلك امجاده الثقافية التليدة وفكره القديم، حتى وجدنفسه غاطسا في ظلام ثقافة دامس، وفترة مظلمة جديدة.

مقابل ذلك، نجد الانسان الاوربي يبدامشواره بنهضة ثقافية راديكالية ثائرة ومتوثبة، طارحا فكرا جديداورؤى ومفاهيم جديدة، تجاه الحياة والانسان والمجتمع.

عندما ينظر المرء الى الحركة العامة للنظرية الاقتصادية المعاصرة، ومنذ فترة التجارية او مذهب التجارية (الماركنتلية) ذژخدخژذچح زحت وحتى النظم والنظريات الاقتصادية الحديثة، يكتشف بان الاقتصادي، اي رجل الاقتصاد، يبدا عادة بتقييم الموضوع الذي يبحثه من الخلفية الثقافية التي يتبناها او يعتمدها، والاهداف التي يتوخى انجازها او ايصال المجتمع لهامن خلالها، بينما يفترض ان ينتزع الاطارالقانوني من النظرية الاقتصادية المتبناة.

وبهذا، فان المنظر الاقتصادي يتبنى ابتداالمبادئ الاثنية والاجتماعية والفلسفية التي يعتقد بها، ومن ثم يشرع في تثبيت رؤيته وفق تلك المتبنيات والمبادئ والافكار التي يقوم بطرحها.

جدير ذكره في هذا السياق، ان موضوع التداخل بين العلم والايديولوجيا، وهوالموضوع الذي يغط ي على جميع المبادئ والنظم في الفكر الانساني، وكذلك الثقافة الانسانية، يعكس آثاره بوضوح على جميع النظريات الاقتصادية. وفي الحقيقة ان رواد رجال الاقتصاد لعبوا دورا مزدوجافي دراساتهم وبحوثهم المتعلقة بهذاالموضوع، فبالاضافة الى كونهم علمايدرسون ويحللون الظواهر الاقتصادية بشكل هادف ودقيق، فانهم كانوا يتبنون ايديولوجيات محددة، تترك بصماتهم واضحة على النموذج المطروح للحياة الاقتصادية.

هاتان الوجهتان المزدوجتان تركتامداخلات ملحوظة في افكار العديد من رواد الفكر الاقتصادي ورجاله الكبار، من امثال آدم سمث وكارل ماركس وغيرهما،وللحد الذي ترك العلم والايديولوجيايشتبكان او يتشابكان، وربما يتعانقان احدهما مع الاخر، او يترك احدهما اثره على الاخر. ومع ذلك، نحن نزعم بان العلوم الاقتصادية بقيت ذات قيمة كبيرة وحرة.

وبالرغم من كل ذلك، فان التيارات الرئيسة للافكار الاقتصادية قد تم تصديرها الى العالم الاسلامي. احد هذه الانظمة يؤيداقامة المشاريع الحرة، ويدافع عن الملكية الخاصة، فيما يقوم نظام آخر على الغاالتفاوت الطبقي ويدعو الى حق العمال في امتلاك وسائل الانتاج، ويبدو بان هذاالطرح السطحي لم يعرض او يقدم صورة واضحة لحالة التعقيد الموجودة في العالم الاسلامي.

وفي وسط هذا المازق او هذه الازمة،حاول بعض المفكرين المسلمين ان يعثر،في ثنايا الموروث الثقافي الاسلامي، على شي يمكنه من خلاله الاشارة الى (نظرية الاجور) مثلا، من اجل ان يكتب ولوصفحات معدودة للبرهنة او الاستدلال على صلة الاسلام او الفكر الاسلامي او(الاقتصاد الاسلامي) مع هذا الموضوع.

كما حاول بعض المفكرين الاسلاميين مناقشة نظريات القيمة وفائض القيمة في ضوء الفكر الفلسفي الاسلامي او سياقاته،لعلهم يستطيعون بذلك استنباط نظرية جديدة، يمكنهم من خلال حشرها - حسب وجهة نظرهم طبعا - لمواجهة القانون الحديدي للاجور في الانظمة الاقتصادية الاخرى، وهكذا مع نظرية فائض القيمة.

فيما حاول آخرون جاهدين العثور في النصوص الشرعية على اصول اخرى لاستنباط وجهة نظر اسلامية مقاربة للمواضيع العديدة المشابهة مثل:الاستخدام، والتوظيف، وحدود الفقر،زاعمين ان جهدهم هذا يقع في اطار مايسمى او يمكن تسميته (النظام الاقتصادي الاسلامي).

اكثر هذه المحاولات بؤسا، والتي تستحق الرثا، هي ان عددا من الباحثين المسلمين المتاثرين بالدعاية الغربية، والغزو الثقافي الغربي عرفوا الاسلام وب(ماركة غربية مسجلة) بانه فكر اشتراكي، بينما اعتبره آخرون وب (ماركة اخرى) انه المشروع الحر، اي مشروع الملكية الخاصة.

تحت هذه الظروف والاجوا الضاغطة،جات مساهمة السيد الصدر كمنظراقتصادي لامع، وجات رؤيته في هذاالسياق فريدة ومتميزة.

اول اشارة لافتة للسيد الصدر في هذاالاطار جات في كتابه المعروف(اقتصادنا)، حيث ميز بشكل دقيق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي في دراسته للمشكل الاقتصادي في العالم. وبنا على ذلك، او تاسيسا على هذه الفكرة، بين السيد الصدر ان وظيفة العلم هو اكتشاف الظاهرة الموجودة، بينما يقدم المذهب الاسس التي يجب ان تستند اليها تلك الظاهرة.

هذا التميز او هذا المبنى، ساعدالسيد الصدر بالضرورة، او بالتلازم في منهجه البحثي لتحاشي الاشتباك اوالتداخل بين المفهومين، وبالتالي في طريقة تحليله ونقده للمدرسستين الرئيستين المعاصرتين في الفكر الاقتصادي:الماركسية، والراسمالية، وكذلك في طريقة عرضه او اكتشافه للمذهب الاقتصادي في الاسلام.

يتكون كتاب (اقتصادنا) من جزاين، يعرف السيد الصدر في الجزء الاول نقده للمدارس الاقتصادية الموجودة. ويركز في الفصل الاول على عرض وتحليل ونقدالنظرية الماركسية، ويظهر من خلال ذلك قدرة فائقة في العرض والنقد والتحليل، لم يستطع احد قبل السيد الشهيد التعامل مع الماركسية، بنفس الدرجة من الشمولية والعمق والاصالة العلمية.

فلقد كان عرضه للنظرية الماركسية من الوضوح والدقة بدرجة وكانه واحد من اتباعها. ثم راح يهاجمها بنقده العلمي المتين، مجتثا جذورها واسسها والقواعدالتي ترتكز عليها. كما كان تمييزه بين العلم والمذهب، هو الالة المنهجية البارزة في هذا الفصل، مؤكدا ذلك في اطار العرض والنقد والتحليل بطبيعة الحال.

اما في الفصل الثاني، فقد تعامل في عرضه للنظرية الراسمالية كنظرية تعني ببناالاقتصاد في الحياة او التعاط ي مع الحياة الاقتصادية في المجتمع. وهذا يعتبرفصلاقصيرا بالمقارنة مع الفصل الاول، لان الراسمالية كمذهب لا تعتمد نفس البناالايديولوجي المعقد الذي يعتمد او يعتبراساسا في النظرية الماركسية.

في الجزء الثاني من هذا الكتاب، قام السيدالصدر بدراسة المذهب الاقتصادي في الاسلام، منطلقا من عرض الخصائص اوالملامح العامة للاقتصاد الاسلامي.

بعد ذلك اكد السيد الصدر بان الاقتصادالماركسي وكذلك الراسمالي كليهما يعتبران نتاج الحكومات والانظمة الخاصة بهما،بينما الاقتصاد الاسلامي الذي كان السيدينوي دراسته، هو المذهب في الاسلام،والاسلوب الذي ينتهجه، او يمكن انتهاجه لتنظيم الحياة الاقتصادية. وما دام لا توجدهناك تجربة محددة لنظام عمل حقيقي في الاقتصاد الاسلامي، لا يستطيع المرء ان يدرس في ضوئه قوانين السوق، ولا ان يحلل الظاهرة الاقتصادية من اجل التاسيس لعلم محدد في هذا المجال (اي مجال الاقتصاد).

فكيف يمكن تعريف هذا المذهب اذن؟ لم يغفل السيد الصدر عن هذا السؤال، بل تعامل معه بالتفصيل من خلال مقدمة مستفيضة اسس من خلالها القواعدالمنهجية الرئيسة لدراسة الاقتصادالاسلامي. لقد اكد بان دور المنظرين الاسلاميين يختلف تماما عن دورالاخرين، والسبب هو ان الاسلام لم يقدم لنا اطارا نظريا محددا لعلم اقتصادي اسلامي كامل، وانما قدم تشريعا عاما على هيئة مجموعة من القوانين والتشريعات تدعو في مجملها لتنظيم الحياة الاقتصادية في المجتمع المسلم، وفي اطار مفاهيم عامة وقيم يعتقد بها المسلمون،ويحث عليها دينهم.

ومن هنا، فان مسؤولية المنظرين والباحثين المسلمين تتاتى في سعيهم لاكتشاف المذهب، وتعريف ملامحه وخصائصه في ضوء المفاهيم الاسلامية العامة، وعلى اسس ومبادئ الشريعة وقوانينها وثوابتها،التي تتعامل مع المجتمع وحاجاته الاقتصادية. وكذلك فان المنظر الاقتصادي المسلم لا يمكنه ان يكون مؤسسا لمدرسة جديدة في الفكر، ولا ان يكون مغايرا اومعارضا لقوانين الشريعة او المبادئ التي يقدمها اي مفكر مسلم آخر بشان الحياة الاقتصادية، كما هو الحال مع المنظر((414)).

الماركسي او الراسمالي وفي الحقيقة، ان قوانين الاسلام والشريعة الاسلامية الثابتة وغير المتغيرة، والقادرة على حل مشاكل البشرية، لا تكمن في مسالة الاقتصاد الاسلامي، ولا في المذهب الاقتصادي في الاسلام،

وبالاحرى هي ليست هذه. فان هذا المذهب يتضمن اوينطوي على الاسس والقواعد التي تبتني عليها الشريعة الاسلامية.

وتاسيسا على ذلك، او استنتاجا، فان المنظر المسلم ينبغي عليه ان يكتشف هذاالمذهب من خلال انتزاع ودمج ومقاربة السلوك، او قواعد السلوك الاسلامي مع ماتدعو اليه الشريعة الاسلامية من قيم وفضائل.

وهنا اثار السيد الشهيد الصدر العديد من التساؤلات، وحاول دراستها مقدما من خلالها معايير دقيقة تحول بين الباحث وسقوطه في الخلط او الخطا، كان يتطرق مثلا من خلال تطبيق حادثة معينة في العصور الاولى للاسلام، وعرضها كحل لمشاكل اليوم، وكذلك التمييز بين النص الشرعي للدين والموجود في المصادر الرئيسة للشريعة (كالقرآن والسن ة)، وذلك الذي يقع في مدار السلطة،ومسؤولية ولى الامر، اي (السلطة الشرعية السياسية). وبعدها تاتي مشكلة القطع بهذاالنوع من الحكم او ذاك من خلال مقاربة اواستنباط الاحكام والقرارات ذات الصلة بهذه القضية او تلك، وفي اطار ما يسمى تعددية الاجتهادات في الفقه الاسلامي اواجتهادات الفقها.

السيد الصدر، من جهته اسس منهجه في استنباط الاحكام المتباينة والمتعددة،وبعدها بنى او اصدر قراراته عليهاباكتشاف الاسس والقواعد والاصول التي يمكن ان تبتني عليها تلك المباني.

وفي ضوء تلك الاسس المنهجية، فان السيد الصدر قام بدراسة كاملة وشاملة للشريعة الاسلامية ومن خلال مفاهيمهاالكونية العامة، لياتي تعامله او تعاطيه مع المشكل الاقتصادي في اطاره المعاصر.ولهذا تراه اثار اسئلة حساسة مطروحة من قبل علما الاقتصاد المعاصرين في اطارالشريعة الاسلامية، من اجل ان يحصل على اجوبة من احكام الشريعة المتعددة والمتباينة، وعلى اساس قواعد ومرتكزات واسس هذه الشريعة المتنوعة ايضا.

ومن هذه الاجوبة المختلفة والمتعددة،حاول من جانبه التاسيس لقواعد واسس فريدة لنظرية المذهب الاسلامي في الاقتصاد. واخيرا، قام بعقد مقارنة بين هذه الاسس وتلك التي تطرحها او طرحتها كل من النظريتين الماركسية والراسمالية.

من الواضح، طبعا، اننا هنا لا نستطيع تقديم تحليل كامل وشامل لمعالم هذا الانجازالعظيم، ولكننا مع ذلك يمكن ان نشير اونذكر بان السيد الصدر يعتبر المؤسس لهذاالمبدا في الاقتصاد الاسلامي. لقد قام(رضوان الله عليه) بوضع القواعدوالمنهجية الاصولية المعاصرة لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الاسلام.

نعم، كان الرجل مفكرا اصوليا واصيلا في كل اعماله الفكرية، لانه اعتمد في الاساس على استيعاب كامل لاصول الفقه في الشريعة الاسلامية، ناهيك عن فهمه العميق لمفاهيمها الكونية الشاملة. لقد كان مستوعبا تماما للفكر الاقتصادي المعاصرومعالمه الرئيسة، ومطلع تماما على اتجاهاته المختلفة وفي ادق التفاصيل.

هذا هو استاذنا وشهيدنا، السيد محمد باقرالصدر، الرجل، والامام، والمفكر، والظاهرة الموسوعية العالمية في دنيا الفكروالاقتصاد.

الديمقراطية

عمار ابو رغيف

يثقل هذا المصطلح علي آذان كثيرٍ من الاسلاميين، لانه مثقل بتركة الغرب الحديث، هذه التركة التي تأسست على موقف من الدين، واسست الديمقراطية كقاعدة للحياة السياسية وفق رؤى ايديولوجية، تبدو في بعض اتجاهاتها متعارضة مع المفاهيم والقيم الاسلامية. فقد ولدت الديمقراطية، وهي تحمل مفهوم حاكمية الشعب مقابل حاكمية المؤسسة الدينية في الغرب، على قاعدة لقيصر ما لقيصر ولله مالله (فصل الدين عن السياسة).
اظن ان هناك اشكاليتين امام توظيف مصطلح الديمقراطية وتبنيه، الاشكالية الاولى ترتبط بما يحمله هذا المصطلح من دلالات تأريخية ايديولوجية، والثانية تكمن في التناقض بين حاكمية الله في الفكر الاسلامي ومصدرية الشعب للسلطات. فالقاعدة تقرر ان ولاية التشريع والحكم لله حصراً، والديمقراطية تقرر ان الشعب مصدر السلطات تشريعية كانت ام تنفيذية.

الاشكالية الاولى:

هناك هاجس لدى الاسلاميين المنحازين للاصالة على حساب المعاصرة، يبلغ احياناً حد الوسواس في استخدام ما يُطرح من مصطلحات ونصوص منتجة في العالم الآخر. وقد اظهر بعضهم مثل هذا الهاجس ازاء مصطلح (الديمقراطية). لما يحمله هذا الاصطلاح من اشراطات وايحاءات، بحكم ارتباطه بمفاهيم التنوير الغربي الحديث.
لكن الاصطلاح في عالم انتاجه يتطور وينمو، ويبقي الهاجس متحكماً لدى الاسلاميين! ولكي نكون في صورة دلالات الاصطلاحات في عالم الغرب انقل نصاً طويلاً قمت بترجمته اخيراً لـ (آلن رايان):
حينما يسعي اي باحث الي تقديم شرح مختصر لليبرالية فسوف يواجه للتو سؤالاً مربكاً: هل نتعامل مع ليبرالية او ليبراليات مختلفة؟ ليس عسيراً ان نقدم قائمة باسماء الليبراليين المشهورين، انما العسير ان نحدد وجوه الاشتراك بين هؤلاء. لوك، سمث، مونتسكيو، جفرسن، ميل، اكتن، جرين، جون ديوي، ومعاصرون نظير: جون برلين، وجون راولز، ليبراليون بلا

تردد. لكن هؤلاء لم يتفقوا علي حدود التسامح والتساهل ومشروعية دولة الرفاه، ومزايا الديمقراطية (وهذه العناصر الثلاثة يمكن ان نعتبرها المسائل الاساسية للسياسة او الفلسفة السياسية). بل لم يتفق هؤلاء حتي علي تحديد ماهية الحرية، التي يسعي الليبراليون حسب القاعدة نحو تحقيقها.
عندما نشرع بالكتابة حول السياسة فالجميع تقريباً يعانون من ان الاصطلاحات الرئيسية غير معرّفة او غير قابلة للتعريف فالحد بين السلوك والمؤسسات السياسية وغير السياسية مورد بحث ومناقشة، اما سمات الدولة والشروط الموجبة للمشروعية فالجدل والبحث حولها يتعاظم يوماً بعد آخر.
اجل يمكن ان لا يكون وضع الليبرالية في هذه الموارد أسوأ من منافساتها الايديولوجية، فالظاهر ان المذاهب السياسية طراً، ذات وضع واحد بالنسبة للعبة السياسية اليومية، فالليبراليون والمحافظون والاشتراكيون يمكن التمييز بينهم في كل مسألة علي حدة فحسب، ولا تتيح مواقفهم في مسألة من المسائل معرفة مواقفهم من المسائل الاخري؛ فالمحافظون الذين يعارضون تأميم خطوط السكك الحديدية يدافعون عن دفع الدعم الحكومي للمقاولين العسكريين، والليبراليون يوافقون بحماس علي انشاء لجان التحقيق الاخلاقية في الفساد المالي لرجال السياسة، لكنهم في الوقت ذاته يعارضون بشدة انشاء لجان للتحقيق الاخلاقي في سلوك معلمي المدارس.
علي اي حال، نبقي نتساءل حتي في حال تعميم نفس الاشكالية علي الاشتراكية والمحافظة: هل الليبرالية يمكن توصيفها اساساً؟ ان قضية عسر التوافق علي تعريف لاصطلاحات الخطاب السياسي ليست قضية جديدة.
فقبل ثلاثمئة عام اشار توماس هوبز الي ان اي فرد يريد الخروج من متاهة مشابهة في الهندسة فعلي الجنس البشري ان يبقي منتظراً لظهور اقليدس، ان اشارة هوبز تحكي عن ان نفعية القساوسة والمثقفين والسياسيين هي العلة والسبب لفقدان التعاريف الدقيقة والمحددة. بينا يري مؤلفو القرن العشرين دليلاً آخر لهذه الظاهرة وهو: ان المفاهيم السياسية من حيث الاساس والماهية مفاهيم جدلية. وهناك مؤشر ثالث في هذا المجال لكنه يرتبط بشكل كبير بالليبرالية علي وجه الخصوص وهو: ان تطلعات السياسيين الليبراليين تعرضت علي طول القرون الثلاثة المنصرمة الي تغييرات. غير ان هذه الايضاحات الثلاثة تقول لنا في كل الاحوال: ان علينا ان نبحث عن فهم لليبراليات مختلفة لا ليبرالية واحدة.
الاصطلاح سيال الدلالة مادام امراً اعتبارياً، هذا اذا لم نذهب الي ان اصطلاحات عالم الوجود الحقيقي العصي علي المواضعة اصطلاحات سيالة

في الاعم الاغلب، جراء التغيير الذي يدخل في لحمة وسدي عالم الامكان.
والاصطلاح السياسي يخضع للتحوير والتعديل لأنه توافق واعتبار
ومواضعات يختار فضاءها بنو البشر، وهم يعيشون في عالمٍ تتغير معطياته
باستمرار.
الاصطلاح السياسي وبدلالته وخلفياته فرضية يطرحها عقلاء البشر، ثم
تخضع للاختبار عبر الممارسة، فتتعرض للتغيير والتحوير تبعاً لتطورات
التجربة وتغييرات الحياة، اجل فالفرض ورؤاه ومستنداته يخضعان للتعديل
مادام هو مشروعاً للتطبيق، فما من فرض عملي الا واعتراه التحوير تبعاً
لمعطيات التجارب وتحولات المعرفة والواقع المعاش. وهذا هو سر تصنيف
ارسطو السياسة علي فن الجدل، فقد سبق هوبز باكثر من الف سنة الي ما
تنبه اليه الاخير.
والديمقراطية ليست بدعاً من الاصطلاحات، بل شأنها شأن سائر اصطلاحات
البشر، تتحمل رؤى وتنطلق في ظل اجواء ومفاهيم، لكنها تستقر علي غير
صورتها الاولي في كثير من الاحيان، او يبقي منها ما هو مشاع متفق عليه
بين الناس، الذين يستخدمونها. وبشأن الديمقراطية، اعتقد ان هناك اتفاقاً
علي قضية محورية حول الديمقراطية، وهي انها تعني في الجوهر قاعدة
للنظام السياسي الذي يقوم علي اساس ان الشعب مصدر السلطات. وهذا
الاتفاق هو الصيغة الاكثر بساطة للديمقراطية. كما يري الآن تورين وهو في
الجوهر حرية اختيار الحاكمين من قبل المحكومين(1).
نعم هناك من يحاول ان يحمّل الديمقراطية من الدلالات ما يجعلها مستحيلةً
علي التطبيق، وما يحرم كل ديمقراطيات الارض المدعاة من اطلاق السمة
عليها. بل يمط مفهوم الديمقراطية لتعني الفلسفة السياسية برمتها، والنظام
الاجتماعي والتنموي، وفلسفة الحقوق... وهذا ما حاوله آلان تورين ومن
قبله بعض المفكرين الغربيين. فتكون الديمقراطية هي النظام السياسي
والاقتصادي والاجتماعي الامثل، بل هي قاعدة فلسفة الحق والسياسة.
اعتقد ان المفكرين الاحرار مدعوون الي التعمق في فلسفة الحقوق
والسياسة، وان البحث عن النظام الامثل لتدبير المدينة في ضوء فلسفة
السياسة والاخلاق امر لا مناص منه، بل لا المصالح ولا المبادئ الاخلاقية
(علي اختلاف المدارس في تفسير وتأويل المصلحة والمبدأ الاخلاقي) لا
يمكن الحفاظ عليها عملياً الا في ضوء الوعي الحقوقي والمدني وتأسيس
هذا الوعي علي قاعدة امثل الممكنات في اطار وعي تأريخي لتجارب
الشعوب ودرس فلسفي لنظرية الحق وفلسفة الاخلاق وتدبير المدينة.

لكن هذا لا يعني علي الاطلاق التشبث بدلالة مصطلح والتخشب عند مدلول اعتباري تأريخي. فالديمقراطية ليست هي الحق المطلق ولا الفلسفة السياسية ونظرية بناء الاخلاق والاجتماع البشري، الديمقراطية اصطلاح له دلالاته التأريخية والاثباتية، ومن حق مدارس الفكر ان تستخدم هذا الاصطلاح في ضوء الدلالات المستقرة، التي آلت اليها المواضعات الانسانية. وهي في النهاية اي الديمقراطية حرية المحكوم في اختيار الحاكم وفق ما يتبناه المحكوم من رؤي، وحق الشعوب في اختيار سلطاتها التنفيذية والتشريعية.

وهذا ينقلنا الي تناول الاشكالية الثانية التي تمثل عقبة امام تبني مصطلح الديمقراطية في ادبيات بعض الاسلاميين المعاصرين:

الاشكالية الثانية

ان الديمقراطية من حيث الجوهر تعني ان الناس مصدر الحكم وان الشعب مصدر السلطات التشريعية والتنفيذية، والنص القرآني يقرر ما يناقض هذا المفهوم حيث يقول ان الحكم الا لله فمصدر السلطات والحاكمية هو الله سبحانه وتعالي. ومن ثم تضحي الديمقراطية متناقضة مع الاسلام والقرآن!

اعتقد ان التحليل الفني والمنطقي لقضيتي الشعب مصدر السلطات والحاكمية لله وحده. يعيننا علي الكشف عن حقيقة التناقض بينهما. اذا فسرنا مصدرية الشعب للسلطات ـ كما جاءت في سياقها التأريخي ـ بانها تعني ان الناس احرار في اختيار حكامهم واحرار في تحديد مواصفاتهم واتجاهاتهم التشريعية وسياساتهم الاجرائية. وان الناس احرار في اختيار النهج التشريعي والسياسي الذي يحكمهم. وان ليس هناك تفويض الهي قسري لطبقة او عرق او مؤسسة لحكم الناس.

واذا فسرنا حاكمية الله تعالي بان الطاعة والانقياد لله تعالي وحده بوصفه مثال الخير والجمال والعدل، وان ليس لاحد من البشر او مؤسسات البشر من ولاية علي الناس، الا ما اختاره الناس وفق مقاييس الخير والجمال والعدل. يتعذر حينئذٍ العثور علي تناقض بين القضيتين.

تأريخياً، كانت الديمقراطية ردة فعل علي السلطات الملكية المطلقة، وعلي تعسف المؤسسة الدينية في عالم الغرب، فالشعب مصدر السلطات يعني رفض التسلط باسم الحق الوراثي، وباسم سلطة الآله الذي لم يفوض احداً بعينه لحكم الناس، بل تركهم احراراً يختارون، بعد ان اوضح ما يريد لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.

حاكمية الله لا تعني ان تمنح مؤسسة او طبقة او اسرة لنفسها الحق الالهي في اختيار ما علي الناس ان يختاروا من حكام يشرعون وينفذون. وحاكمية

الله لا تعني الغاء قوانين التكوين وحرية الآدميين، بل يبقي حق الناس قائماً في اختيار ما تريد وفق رؤاها ومعتقداتها التي توفرت عليها بحرية. هذا حق الناس الطبيعي، والمصيبون في رؤاهم غير مخولين ان يحمّلوا الناس بالقهر ما ينبغي ان يتبنونه بحرية.
ارتبطت الديمقراطية الحديثة بقضية العلمانية وفصل الدين عن السياسة والدولة، وانحسار دور المؤسسة الدينية الكنسية عن الشأن العام. لكن الدين لم ينفصل عن السياسة، ولم تنفصل السياسة عن الدين علي طول خط الحياة المدنية الحديثة. ودون ان ندخل في مقاربة اشكالية الدين والسياسة وعلاقة الدين بالدولة اجد من الضروري ان نفيد من جوهر الديمقراطية الذي يعني خيار المحكومين في انتخاب حكامهم فنؤكد علي:
ان الدولة لا ينبغي ان يكون لها قداسة دينية والا انتفت الديمقراطية وفتحنا الباب علي مصراعيه امام لون مقيت من التسلط والديكتاتورية، يمس كيان الامة ويهدد استقامة بناء مؤسسات الدولة، ويفسد علي الدين قداسته ومرجعيته واحترامه. فالدولة مؤسسة انسانية ان اخطأت فعليها الغرم وان اصابت ادت ما عليها من واجبات. ويبقي الحق محفوظاً للامة ان تنقد وتراقب عبر مؤسساتها سلوك الحاكمين.
ان قدس المقدسات وانبل المبادئ واسمي الافكار حينما يُحمّل علي الناس سوف يفقد قداسته ويهتز نبله ويهبط من سموه. وستتحول تجربة تطبيقه الي شبه كارثة تأريخية.
مما لا ريب فيه ان الاسلام اشترط شروطاً ووضع مواصفات ينبغي ان تتوفر في الحاكم الذي ينبغي ان تختاره الامة علي هذه المواصفات، الامة لها خيارها التكويني في الايمان بمواصفات وشروط الحاكم وفق الرؤية الاسلامية، واذا لم يتح هذا الخيار التكويني الحرية التي منحها الله اعظم هبة للانسانية، وحملنا الامة تحميلاً، فاعتقد ان هذا قد حدث كثيراً في تأريخنا الاسلامي ولم نجن منه سوي التخلف عن ركب الانسانية، ولم يبق من الاسلام الا اسمه ومن القرآن الا رسمه.
ان تجربة الخلافة الاسلامية آلت الي ملك عضوض تناوبته سلالات عرقية، حمّلت انفسها بسطوة السيف علي رقاب الناس، واضاعت علي الناس حقها التكويني في ممارسة حريتها، فاضاعت قيم العدل والقسط في الحكم الذي هو جوهر الاهداف السامية، التي نادت بها كل ديانات السماء، واغرقت الامة في ظلمات، افضت الي استعبادها ونهب ثرواتها وسيطرة آثام الجهل والفقر عليها.

اضحي الحكم هدفاً يسعي اليه امراء الحروب، ويلبسونه لبوس القداسة الدينية. فيلغون مفهوم الحكم من وجهة نظر اسلامية، فالحكم ادارة بالنيابة عن الناس للشأن العام، وهو وسيلة وليس هدفاً، ويخاطرون بذلك بقداسة الديانة واهدافها النبيلة.
الحكم مرجعية تحددت شروطها العامة نظرياً من وجهة نظر الفقه الاسلامي، وهذه المرجعية لا تكون ناجزة الا برجوع الناس اليها، واختيارهم الحر لها، وكلما شاب هذا الرجوع من فتور، وشاب الاختيار النزيه من عوائق كلما خسر الحكم من درجة مشروعيته وجدارته علي احياء السنن واقامة العدل بين الناس.
اما ما هو مقياس رجوع الناس واختيارهم، هل هم اهل الشوكة، اوالبيعة العامة، او الاكثرية عبر صناديق الاقتراع، فاعتقد ان المقياس تجريبي وليس هناك مقياس نظري حاسم. بل يرتهن هذا المقياس بتجارب الشعوب وما تتواضع عليه الجماعات الانسانية، عبر تجاربها ومخاض احداثها.

الطائفية

عمار أبو رغيف

ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون (2).

هي ارادة التكوين ان تتنوع الناس فرقاً وطوائف، شتي اشكال التنوع والتعدد. تتنوع الوانهم والسنتهم، وتتعدد عقائدهم ودياناتهم. جعلهم بارئ الخلق شعوباً وقبائل، فرقاً وطوائف، ليتعارفوا ويتفاهموا، واوجب عليهم النفير ليتفقهوا، فينذروا ويحذروا.
هي المشيئة ان تتنوع الامم، ولو شاء الله لجعل الناس امةً واحدة. وببركة هذا التنوع قامت الحياة وازدهر العمران، وبنت الانسانية صروح حضارات متنوعة هي بدورها. لكن هذا التنوع المبارك، الذي اودعه الله مصدر غنيً وخصب كثيراً ما تحول بفعل الغرائز ومصالح اصحابها المتعارضة الي بؤر للتنازع والتقاتل. فالتنوع الطائفي الذي هو سنة التكوين مصدر غنيً للمعرفة والعلم وبناء الحضارات وغني تجارب الشعوب. لا يبرح هذا التنوع في كثير من الاحيان ان يكون بؤرةً للتنازع والتقاتل، فتتحول الطوائف التي نوّعتها ارادة التكوين الي طائفية!
الطائفية في مضمونها الجوهري اشكالية بنيوية. ذهبت اتجاهات الدرس الفلسفي بنا الي تصنيفها علي مقولات الحكمة العملية، وعلي وجه التحديد علي اساسها وغايتها القصوي، اعني الاخلاق. فالطائفية ازمة اخلاقية تتناغم مع الغرائز، وتختلط بالمصالح اي اختلاط، وهي ليست ازمة شرق او غرب او دين او مذهب، بل هي ازمة الآدميين علي هذه الارض.
الطائفية.. هي الانحياز المذهبي فيما من شأنه ان يكون عاماً تقتسمه الناس بالسوية.. تتجلي الطائفية حينما ينحاز الفرد او الجماعة للطائفة في توزيع الثروة والسلطة وكل الحقوق العامة، التي يفترض ان توزع علي اساس مقاييس العدل والانصاف. واخطر اشكال الطائفية تلك التي تتجلي بارادة جماعية تحشد فيها الطوائف للدخول في نزاعات يدار شأنها من قبل ارادات سياسية متقاطعة. وكلما كانت الطائفية ميدانا لتعدد الارادات وتكالب القوي كان الامر اشد ارباكاً واكثر تعقيداً..

تناولت بعض بحوث هذه المجموعة الاشكالية من زاويتها الجوهرية بوصفها بنية عامة في اطار البحث عن التعددية الدينية، اما الخوض في تفاصيل ما يجري من تجليات هذه الاشكالية المزمنة علي ارض العراق الوطن فهو لاهميته وخطورته والتباساته يتطلب معرفة وعلماً بالازمة وخصوصياتها الوطنية وسياقاتها التاريخية، ويستدعي درجة عالية من الحلم والتواضع والانصاف، وانا مبتهل لله تعالي ان يكرمنا بهذه الفضائل.
هناك اتجاه يذهب به الرأي الي عد الاحتلال الامريكي للعراق عام 2003م المسؤول الاول والاخير عن اثارة الفتنة الطائفية في العراق، فالطوائف في العراق قبل مجيء القوات الامريكية متعايشة بسلام، وليس هناك تدافع بين هذه الطوائف علي مال او سلطان او نفوذ، بل كان الناظم لتعايش هذه الطوائف نظام سياسي قومي علماني، لا يضع لحساب المذهب والدين امتيازاً في دوائر نفوذه، التي امتدت علي كل مرافق الحياة العراقية، وبقبضة لا يفلت منها حتي الطير!
اعتقد ان هذا الاتجاه في الرأي ينطوي علي كثير من التبسيط، قد ينفع علي مستوي الشعارات الاعلامية، لكن قراءة اشكالية الطائفية في العراق تستدعي رؤية تاريخية، ومتابعة تفصيلية لازمات الاقليم، ولتاريخ الثقافة الطائفية في المنطقة، ولطبيعة الدولة العراقية الحديثة، وخصائص مجتمع ما بين النهرين.
لم تلبس النزاعات في العصر الاسلامي الاول لبوساً طائفياً الا بظهور الخوارج وسيطرة القراءة الاحادية التكفيرية علي عقول طائفة من المسلمين. فالنزاعات بدءاً من السقيفة ومروراً بشوري الخليفة الثاني(رض)، والفتنة الكبري وحروب الجمل وصفين معاً لم تكن حروب طوائف، وان طرحت شعارات يمكن ان تكون اساساً لتشكل الطوائف لاحقاً.
الخوارج في تقديري هم الطائفة الاولي في تاريخ الاسلام التي يصح استخدام المفهوم السلبي للطائفة بشأنهم ووسمهم بالطائفيين. فقد انحاز هؤلاء انحيازاً مطلقاً لمن تبني وجهة نظرهم المذهبية وقراءتهم المنفردة للقرآن والاسلام.
لم يقتصر انحياز هذه الطائفة للاستحواذ علي المال والسلطة وما الناس فيه شركاء، بل حصروا حق الحياة بهذه الطائفة ومن يؤوب اليها وينضوي تحت لوائها.
ومن صدف الزمان ان تتحزب هذه الطائفة وتخرج علي استاذها وعلي جماعة المسلمين في ارض العراق. اذ تبلور فكر الخوارج وتحددت معالم هذه الطائفة في الكوفة، وفي ظل حكم علي(ع). وبالخوارج افتتحت الطائفية

سجلها في تاريخ الاسلام منطلقةً من العراق ليعم هذا الوباء مساحات واسعة من العالم الاسلامي. ويتأسس للتطرف الديني والاقتتال السياسي والصراع علي الحكم باسم اعنف القراءات الدينية في تاريخ الاسلام.
والعراق الذي قدّر الله له الصعاب كان ساحة وميدان ومنطلق هذه الطائفية.
كانت طائفية الخوارج طائفية بدوية، لم تسعها الامصار، ولم تكن المدن والدساكر حاضنة ملائمة لهذه الطائفية، فاختارت الصحاري واعماق البادية لتنشر رعبها العقائدي في ارجاء فيافيها. لكن هذه الطائفية وغيرها من اشكال الطائفية تمصرت بعد حين، وزحفت حممها الي الحواضر.
وبغداد هذه الحاضرة الزاهية لم يكن امامها الا قبول التنوع الذي هو سر الازدهار والنمو، بل تأسست هذه الحاضرة علي اساس التنوع، فكانت عاصمة الحضارة العربية الاسلامية. لكن تنوع الحواضر بطبيعته يخضع لسطوة السلطان ولا ينجو غالباً من ان توظفه السياسة حيث مبغاها.
نعم قد تقضي السياسة بالغاء التنوع بقوة السيف فتتبني اتجاهاً واحداً، وتُقصي الطوائف اقصاءً دامياً، كما هو الحال في العصر الاموي، بدءاً من حادث كربلاء الفضيع ومروراً بالحجاج بن يوسف الثقفي. والعراق قبل ان تمصر بغداد كان مسرح هذا الألغاء والاقصاء.
اما بغدادنا التي اخذت تتبلور فيها الطوائف الكلامية والمذاهب الفقهية المتنوعة فقد احتضنت هذا التنوع، وبين الحين والآخر ظهرت بوادر نزاعات طائفية، حتي تقسمت جغرافيا بغداد طائفياً في العصر العباسي الثاني علي اقل تقدير، وكانت الضفة الشرقية لنهر دجلة العراقي غير الطائفي سنيةً وضفته الغربية شيعية، فالكرخ شيعية والرصافة سنية، والنهر يروي الطائفتين بالسوية، ويُطفئ بعذب مائه نيران فتن الساسة، ولهيب فتاوي عصبيات التكفير والاقصاء.
ولعلني لست مبالغاً اذا ادعيت ان العامل الثقافي والفتاوي المتشددة لم تكن العامل الرئيسي فيما حدث من فتن طائفية علي امتداد حياة العراق الاسلامية منذ العصر البويهي ومروراً بالعصر السلجوقي والخلافة العثمانية الي يوم الناس هذا، بل كان العامل السياسي ولعبة الامم وصراع قوي النفوذ الخارجي هي العامل الاكبر حظاً في تأجيج الصراع واستغلال التنوع استغلالاً بشعاً.
كانت هناك محطتان رئيسيتان في تاريخ الطائفية في العراق برز فيهما العاملان السياسي والثقافي بروزا فاضحاً. وهاتان المحطتان هما سقوط بغداد علي يد هولاكو، والصراع الصفوي العثماني. اما الحقبة الحديثة منذ تأسيس دولة العراق واقامة الحكم الهاشمي في عام 1923م فهي الحقبة

التي تستدعي كثيراً من التأمل والتحليل وما يمر به العراق اليوم يستصحب بشكل واضح آثاراً من هذه الحقب الثلاث.
السياسة لا تستطيع ان تخلق الطائفية خلقاً، بل الطائفية من حيث الاساس ثقافة يخلقها سوء التفاهم والتطرف في رفض الآخر وحشره في دائرة الكفر والخروج عن الملة. الطائفية تعني النظرة الاطلاقية والجزم المطلق بخطأ الآخر وضلاله، فهي وليد الاحادية ورفض التنوع والتعددية. ومن ثمَّ فالاشكالية اساسها ثقافي، وبناها الفوقية سياسية في اغلب الاحيان، وما يستدعيه علاج الازمة من عقلانية تخلقه الثقافة وتحصين الوعي.

الفقه الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة

عمار أبو رغيف

التقابل بين الأصالة والمعاصرة إشكالية تتجلى في حقول مختلفة من المعرفة والسلوك الإنساني، وهي ليست حكراً على حقل معرفي خاص، ولا تقتصر جغرافيتها على مشارق الشمس أو أوطان أتباع مذهب أو دين محدد، والاستقراء يؤكد ما نذهب اليه، ومن ثم فهي ليست إشكالية تخص الفقه الإسلامي أو قواعد استنباطه، بل يمكن ان نراها في سائر حقول المعرفة الإسلامية، ونلمس تجلياتها في سلوك الآدميين من المنتسبين لهذه المعرفة. ولكي نتعرف على طبيعة هذه الإشكالية في الفقه الإسلامي ولكي نقف عند واقع التدافع بين الأصيل والمعاصر في هذا الفقه علينا أن نبدأ بتحديد موضوع المسألة وتنقيح محل النزاع، فالأقدمون من أهل العلم حرصوا على البدء بتحديد محل النزاع قبل أن يردوا أي نزاع يريدون خوضه وإبداء الرأي فيه، اما الفيلسوف الإنكليزي المحدث "جورج مور" فقد أكد أن كثيراً من النزاعات الفلسفية زائفة بحكم اختلاف الرؤى بشأن الاصطلاح وتعدد مفاهيم النزاع، إذن فالمتعين ان نبدأ من التعريف ونطرح الاستفهام الآتي: ما المعني بالأصالة وما المراد بالمعاصرة؟ بدءاً أجد من الضروري استبعاد المدخل المشوش لتعريف هذين المصطلحين، حيث اختار هذا المدخل الدكتور فؤاد زكريا في كتابه (خطاب الى العقل العربي) إذ دان أولاً الأصالة بتعريفها إنها العيش في الماضي واستلهم التاريخ لبناء حياة الحاضر على أساسه، ثم فسر المعاصرة بأنها الفعل القهري بمساكنة العصر الذي تعيش فيه وهي حتم مفروض، ومن ثم تضحى الإشكالية مزيفة ثم طرح تعريفاً آخر للأصالة بأنها تعني الفعل الاختياري بمتابعة أفضل إنجازات العصر ومن ثم لا منافاة بين الأصالة والمعاصرة! وإذا أردنا ان نقترب في تعريفنا من الصورة العامة التي نستعين بها مدخلاً للبحث نقول: الأصيل: هو الكائن الذي يرتد الى أصل، ويتفرع من جذور ضربت في الأعماق، الأصيل من الظواهر هو ما يستدعي تفسيره وتقويمه وتبريره الرجوع الى منابعه، والأصيل من الأفكار ما لديه مرجعية تسوغ وجوده يتكئ عليها ويتأسس في ضوئها. أما المعاصرة فهي تعني ان يكون السلوك منتمياً الى عصره وأن يكون الفكر منسجماً مع تحولات العصر وتطوراته لا أن ينتمي الى الماضي في لغته وأدواته ورؤيته، أن يكون الفكر معاصراً

يعني أن يكون مستجيباً لمتطلبات العصر واستحقاقاته ومجيباً على أسئلته وملبياً لتطلعاته. من دون شك هناك تعارض وتضاد بين المعاصرة وبين التحجر والانكفاء على القديم، بين الحداثة وبين الماضوية وتقديس القديم لقدمه، ولكن هل هناك تعارض بين أصالة البحث الفقهي وبين معاصرته؟ هل هناك تضاد بين الفكر الإسلامي الأصيل وبين المعاصرة؟ هل انتماء الفكر الى الإسلام وتأصيله على الأسس والمبادئ الإسلامية يتعارض مع معاصرته؟ أعتقد إن الإجابة ستكون نعم إذا ذهبنا في وصف الفكر الإسلامي مذهب من يقرر إن هذا الفقه في أحكامه عامة قواعد أزلية ثابتة لا يصح التجديد في إرجائها ولا يمكن مسها باجتهاد، إنما تؤخذ بالتقليد قواعد مطلقة لا يعتريها الاستثناء والتقييد، وهي قوالب ثابتة تطبق كما هي في مختلف الظروف والأحوال. واعتقد أيضاً إن الإجابة ستكون نعم إذا ذهبنا في فهم المعاصرة بأن معطيات العصر قدر لا محيص من الإقرار بها والسير وفق دلالاتها والنظر الى الإسلام وفقهه وكأنه ميتة تلغي المعاصرة كل قيمه التي تتعارض مع زحفها الآتي من وراء الحدود أو من مضمون النظام الصناعي وظلم النظم التي تحكم آلية إدارة هذا الكوكب، ومن تداعيات السياق الاقتصادي وآثاره على البنى الاجتماعية المستحدثة. ولإيضاح الفكرة أضرب لكم مثلاً: ذهب بعضهم الى الدعوة الى إلغاء (دية العاقلة) من أحكام القضاء الإسلامي، لأن المدنية المعاصرة فرضت انهيار النظام الأسري وقطعت الأرحام ومن ثم لا مسوغ ليتحمل الأقربون مسؤولية خطأ من لا يرتبطون معه برباط! ولابد من مجاراة للعصر من إلغاء الدية على العاقلة. حينما ارتكبت الحداثة كبيرة قطع صلة الأرحام فعلينا ان نخضع لساقها ونلغي من أحكام الفقه الإسلامي ما يترتب عليها، وقد أغفل من تبنى إلغاء دية العاقلة إن عليه أن يلغي نظام الإرث، إذ لا معنى أن يستفيد مالياً من لا يتحمل المسؤولية المالية بحكم صلة الدم التي قطعت المدنية المعاصرة أواصرها الاجتماعية، وبذلك يكون الفقه الإسلامي والإسلام حتى بقيمه التي أخذت فلول الحداثة الاعتراف بضرورتها والإقرار بأن نظام الأسرة ضرورة تجب العودة إليه- سيكون هذا الفقه ميتة لا صوت لها أمام كل مساوئ العصر وكبائره. ان هذا اللون من التكيف مع العصر يصطدم مع الأصول الإسلامية من دون ريب، إذ ينظر الى أحكام هذا الدين نظرة مبتسرة تجزئ وحدتها، بل تحكم عليها بالموت ثم تأتي لتمارس علاجها. يحق للباحث ان يقرر لغوية (دية العاقلة) انطلاقاً من الإيمان بقيم المدنية المعاصرة لكنه لا يحق له ان يقرر إلغاء هذا الحكم من الفقه الإسلامي استناداً الى مآل المدنية المعاصرة وقيمها التي تتعارض بالصميم مع رسالة

الأديان عامة، بل مع النصوص القرآنية المؤكدة، بل إلغاء مثل هذه الأحكام يعني إلغاء خلود رسالة الإسلام بقيمه الأساسية، وإعلان موت دور الدين إزاء الانحرافات القيمية الكبرى التي تحاول تطورات العصور ان تفرضها على حياة الناس. في هذا الضوء يتضح إن مفهوم الأصالة والمعاصرة شأنه شأن أغلب المفاهيم نسبي الى حد واضح، ومن ثم لابد في كل مسألة من تحديد نختلف أو نتفق حوله، لا أن يكون تحديد المصطلح ذاته جدلياً عندئذ تتسع الهوة ولعلنا لا نصل حتى الى فهم الاختلاف. هنا لا أبتغي ان أتخذ موقفاً ينتمي الى دائرة أحكام القيمة من الفقه الإسلامي فأقرر أن هذا الفقه ببنية قواعده ومرونته الفائقة يستطيع ان يواكب العصور وأن يستجيب لمتطلبات الزمان مع الحفاظ على قيمه ومقاصده الأساسية وهوية رسالته، لا أريد أن أتخذ هذا الموقف عبر الدخول في جدل الحداثة وإشكاليات ما بعدها، إنما أبتغي أن أبدأ بالوصف والتفسير من تاريخ هذا الفقه ومسيرته التي استمرت أربعة عشر قرناً: واجه الفقه الإسلامي- شأنه شأن كل الشرائع والأفكار- التحديات التي تفرضها العصور على طول تاريخه، سواء على مستوى المنهج أم على مستوى المفردات، فبدءاً من عصر التدوين أخذ التنوع سبيله الى هذا الفقه فكانت مدرسة الرأي ومدرسة الحديث وكانت اتجاهات التوفيق، لقد واجه الفقه الإسلامي أزمة الصراع بين العقل والنص وكانت في الجوهر أزمة الصراع بين العقول، إذ النص ينطق ويستنطق من دون أن يتحيز، إنما تجره العقول الى حلبة الصراع من دون استئذان، العقول المتنوعة الآفاق والمشارب. لقد تكرست مفاهيم منهجية وأحكام لا يعريها الشك لدى أجيال من الفقهاء، ثم ما برح التجديد أن يتناول هذه المفاهيم بالجرح والتعديل والتغيير، بل الفقيه الواحد الذي يستقي من الأصول تتعرض آراؤه المنهجية وفتاواه الى التغيير جراء نضج أدواته واختلاف زاوية نظره ونمو جدل البحث العلمي في جيله. تاريخياً: لا يساورني الشك في إن الفقه الإسلامي على طول عمره المديد أظهر مرونة فائقة في النمو والتطور واستيعاب المتغيرات التي تفرضها العصور، وهو محافظ على هويته ومتمسك بأصوله ومقاصده، ولعل سر مرونة هذا الفقه وقدرته على التكيف مع العصور تكمن في أن أصوله وقواعده نأت بنفسها عن الاطلاقية والتخشب وقبلت الاستثناء والتقييد قبولاً بنيوياً، إذ لم تأت كليات الفقه الإسلامي أحكاماً طلقة منفردة، بل أنضم اليها من القواعد ما يخصص هذه الأحكام حينما تتبدل الأحوال وتتغير الأزمان وتتعرض الحياة للعسر والحرج ويقع الضرر وتتزاحم الأولويات، ولكن أليس في فقهنا من التخشب أحياناً ما يسجل ضده ومن العكوف في كهوف الماضي ما يثير

دهشة المحدثين؟ نعم؛ لكن ليس تخشب الأصول ولا تحجر قواعد الفقه، وإلا لما استوعب هذا الفقه كل التجديد الذي طرأ عليه عبر الأجيال، إنما هو تخشب العقول وانسداد الآفاق، عقول بني البشر التي تميل بالتكوين الى استصحاب القديم والتمسك بالمألوف، ليس في الفقه وحده وإنما في كل ميادين الحياة. إنها العقول والإفهام قد يتاح لها أن تستنير وتنفتح وفق موازين الحكمة والمنهج، وقد يقدر لها أن تعكف متمسكة بالماضي من دون رؤية نور الحاضر والمستقبل أو أن تنفتح بقراءات لا تقل سوءاً وخطلاً عن الانغلاق والتخشب والانسداد. وإذا أردنا ان نقارب إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي عبر جدل الحداثة وإشكالاتها: نجد أن هناك تحديات جادة أمام أصالة الفقه الإسلامي ومعاصرته تمس هويته، ولا تقف عند الجدل حول حدوده، بل تطول كينونته ووجوده وقبل الإطلال من هذه الزاوية عليّ أن أؤكد أن الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي مقولتان متكاملتان لا تنفصل إحداهما عن الأخرى، فالتأسيس على الأصول يتطلب معرفة الزمان والمكان واستبصار الأحوال والأطوار والمعاصرة في الفقه الإسلامي لا تكون معاصرة ما لم تحفظ لهذا الفقه هويته وترعى أصوله وبناه التأسيسية، ومن دون ذلك قد تكون معاصرة لكنها لا تكون في الفقه الإسلامي. أمام الفقه الإسلامي تحديات معاصرة تفرضها التطورات المتلاحقة في عصرنا الراهن على مستوى علوم الحياة والاتصالات، وعلى مستوى الحياة الإنسانية عامة في المعاملات والعبادات وفي الأحكام والإيقاعات، وقد تحّمل فقه الأحكام مسؤولية الإجابة على بعض هذه الأسئلة، وقدم ثلة من الفقهاء إجاباتهم على هذا اللون من الأسئلة، لكن هنالك لوناً آخر من التحديات المعاصرة أكثر جدية وأخطر شأناً تنال قواعد الفقه وأصول استنباطه وتلقي بظلالها على أحكام الفقه. نعم التحديات الأكثر جدية أمام الفقه الإسلامي المعاصر تلقي بظلالها على فقه الأحكام، لكنها تنصب من حيث الأساس على قواعد الفقه وأصول استنباطه، ومن ثم لا يصح منهجياً البحث في الظلال ومناقشة الإشكالية في فقه الأحكام، بل لابد من الوقوف عند جذور هذه التحديات التي تتركز على فهم النص وفلسفة الدلالة وتضرب أعماقها في المعرفة ونظريتها وفي رؤية الوجود ودلالاته. ليس مجدياً أن نقف طويلاً عند مناقشة إشكالية (الحجاب) وما يطرح في هذا الصدد من تحريم أو إباحة أو نقف عند البحث في حرمة وجواز المعاملات البنكية والفوائد المصرفية، وليس مجدياً أيضاً أن نقف عند الإشكاليات حول الردة وأحكام الارتداد في الفقه الإسلامي ما لم نعد الى المنظار الكلي والأسس الوجودية والمعرفية التي تنطلق منها فتاوى التحدي

قبلناها أم رفضناها لأن الاجتهاد الحق هو الاجتهاد الذي ينبثق من رؤية منهجية تنقح الأصول والرؤى الكلية لتقف عند الحجج على فتاوى الأحكام التفصيلية، بل سيصل النقاش في الجزيئات غالباً الى الطريق المسدود، وقد تنبه السلف من علمائنا الى ذلك ووسموا مثل هذا النقاش بالاختلاف المبنائي، أي لا جدوى من الدخول اليه الا عبر بوابة المبنى والأساس والمنظار الكلي للمسألة. كان علم الكلام والحكمة حاضناً للنقاش حول الكبريات والقواعد وكانت إشكاليات العصور تنعكس على بساط البحث في الحكمة وعلم الكلام لتشبع بحثاً ويدار الجدل حولها، وكانت تمس الوجود والمعرفة وفلسفة الأخلاق والحقوق، وكان هناك إنتاج داخلي يمحص ويخرج بنتائج تنعكس على أبحاث الفقه عبر أصوله، فعلم الدلالة وكبريات مباحث الألفاظ التي هي من امهات أصول الاستنباط الفقهي تأثرت بشكل ملحوظ بالبحث الكلامي والفلسفي حتى نهايته. والجدل حول العقل وحجيته على المستويين النظري والعملي اختمر في أبحاث الكلام والفلسفة وانعكس على أصول الفقه، بل الفقه ذاته. أما اليوم فالأمر مختلف الى حد بعيد إذ يدار الجدل الكلامي والفلسفي في دائرة بعيدة عن حوزة المعرفة الإسلامية، وظل البحث الكلامي والفلسفي مسكوناً بإشكاليات الماضي وإعادة إنتاجها من دون أن يكون التجديد والاجتهاد سمة أساسية في دائرة هذا البحث، هذه هي الحالة العامة للمعرفة الإسلامية وللفقه الإسلامي. لقد كان فتح باب الاجتهاد في دائرة الفقه الإملامي وساماً حمله هذا الفقه ولا يزال يحمله وبقي نقد العقل وتناول الأسس والأصول بالتدقيق والتنقيح سمة للأمامية وعنواناً لمدرسة النجف الاشرف حتى جيل الجهابذة من أساتذتنا العظام، ولكن عليّ أن أقرر من دون تحيز إن حوزة الفقه الشيعي الأصيل يهددها خطر سد باب الاجتهاد، اما منافذ هذا الخطر فعلينا وضع اليد عليها لكي ندرأ المفسدة ونفتح منافذ المصلحة ومن هنا اطرح الملاحظات الآتية: أولاً: الاجتهاد الحق هو ما كانت نتائجه جراء بحث اجتهادي في المقدمات، إذ النتيجة تتبع أحسن المقدمات كما قرر أصحاب صناعة المنطق، ومن ثم فلابد من ان يستند الاستنباط الفقهي الى مقدمات تحصلت بالاجتهاد، ومن دون ريب أن جل المباني والأصول التي تشكل المقدمات للاستنباط الفقهي تمثل قواعد عقلية او نصية، تعتقد العقل أو الدلالة، وعلم الدلالة قديماً وحديثاً يستند في جذوره ومنطلقاته الى العقل والبحث الفلسفي والكلامي.
ثانياً: في ضوء ما تقدم يكون الاجتهاد الحق ما كان قائماً على أساس نقد اجتهادي للعقل، ونقاش الإشكاليات المعاصرة التي يطرحها النقد العقلي المتواصل في هذا العالم المتصل مع بعضه عبر وسائل الاتصالات التي لا

تستأذن أحداً، ان الإلحاح على نقد العقل ومحاولة كشف حدود معارفه وقيمتها ومصادر إلهامها أمر حياتي لنا، وهو أحد أسرار نهضة الغرب الحديثة ومفتاح تطور المعرفة ونموها. ثالثاً: لا يتوهم احد ان نقد العقل والدعوة الى إثارة الأسئلة الكلامية التي يطرحها العقل المعاصر تعني بالضرورة الانحياز الى مدرسة العقل ومجانبة مدرسة الحديث أو تبني الاتجاه الأصولي ورفض الاتجاه الإخباري، إذ الرأي الذي أتبناه هو ان الاتجاه الإخباري لم يتأسس الا على موقف نقدي للعقل ولم يمارس الأمين الاسترابادي في فوائده الا نقداً فلسفياً للعقل، ومن ثم تبنى الاتجاه الإخباري على أساس موقف نقدي من صميم البحث العقلي والفلسفي. رابعاً: لا يتوهم أحد أن تأكيد مقالنا على العقل يعني العودة الى عصر الأنوار وسلطان العقل وتجاوز مدياته، بل هي دعوة بإصرار الى نقده وتحديد مدياته، ولا يتوهم احد ان إشاراتنا المتكررة للفلسفة وعلم الكلام تعني التقليل من أهمية ودور سائر حقول المعرفة التي تلابس المعرفة الدينية كالتاريخ والمعرفة النفسية والاجتماعية، بل هي معارف يجب استبصارها والتسلح بأدواتها، ولكنها على كل حال معارف تأثرت رؤاها بالموقف الفلسفي والعقلي، ومن ثم أكتفينا بالتأكيد على مفتاح الإفادة السليمة منها، اعني رؤية هذه المعارف في إطارها السليم ونقد أسسها العقلية للإفادة منها على أساس بصيرة واجتهاد، اما علوم لغة العرب وفهم النص فهي الاجتهاد الفقهي بعينه، ومن ثم لم تستدع تأكيداً او تنويهاً. وبكلمة أعني من العقل الأداة التي تسوغ لنا التمسك بالنص وتحدد لنا الحجج والأدلة والمضمون الذي يبرر لنا المعرفة ويحدد ركائزها. خامساً: ان سيادة نزعة التبسيط وفتح الباب أمام الأدعياء قد يفضي الى تعالي الصيحات للتمسك بفتاوى المتأخرين من السلف وإيقاف مسيرة الاجتهاد وهو أمر قد يمكن تبريره او انتشار النزعة الحشوية وفقدان فقهنا عمقه ومهابته التي توفر عليها عبر جهود المحققين على طول قرون من الكد والجهد المضني. وإذا عدنا الى صلب إشكالية درسنا الراهن (الأصالة والمعاصرة في الفقه الإسلامي) أكرر هنا ان المعاصرة في هذا الفقه من دون ان تؤصل يمكن وسمها بالمعاصرة، لكنها في إطار آخر لنا ان نسميه ما أردنا الا الفقه الإسلامي لأن هوية هذا الفقه رهن أصالته وإن أصالة الفقه الإسلامي لا تفارق معاصرته، لأن هذا الفقه كمنتج لابد من أن يستند الى الاجتهاد، والاجتهاد الحق يعني الاحتكاك مع إشكاليات العصر والإجابة على أسئلة وقائعه الحادثة، بل لا أغالي بالقول: ان معاصرة الفقه تعادل فتح باب الاجتهاد، بل هي المسوغ المنطقي لفتح هذا الباب واستمرار عملية إنتاج هذا الفقه، إذ لو أغفلنا المعاصرة وأوقفنا حركة الزمان

بأطواره ومتغيراته ارتفعت الحاجة عندئذ الى الاجتهاد والتجديد. وأخيراً؛ أود التأكيد على ملاحظة منهجية مرت الإشارة اليها وهي: إننا كنا ننطلق من رؤيتنا الوجودية والدينية حينما قررنا ان الأصالة والمعاصرة مقولتان متكاملتان في إطار الفقه الإسلامي، وأيضاً حينما قررنا ان الإشكالية بين الأصالة والمعاصرة إشكالية الإفهام والعقول وليست أزمة الفقه الإسلامي، ومن ثم يكون طبيعياً ان يتبنى آخرون انها إشكالية الفقه الإسلامي ذاته، وأزمة المعرفة الدينية الإسلامية بأسرها، وان الأصالة والمعاصرة في هذا الفقه إشكالية داخلية، تبعاً لرؤيتهم الوجودية والمعرفية المختلفة مع اتجاه مقالنا. ومن هنا ينبغي التمييز في نقاش هذه الإشكالية بين من ينظر الى الفقه الإسلامي من داخله وفي إطار رؤية منسجمة مع الأصول والمبادئ الإسلامية، وبين من يرد الميدان من خارج إطار هذه الرؤية محملاً بالأسئلة الحرجة ناظراً الى هذا الفقه نظرة المرتاب في أصوله ومبادئه. أجل لابد من التمييز بين من يقرأ إشكالية الأصالة والمعاصرة على أساس مباني التأويلية وهرمونوتيك النص والارتماء في أحضان النسبية المطلقة من دون مرجعية للخطاب او المعرفة، وبين من يؤمن بالتأويل المؤسس على مبدأ (الثبات النسبي) ويتمسك بالقضية على أساس فهم متواضع وقابل للنقد، وتكون الحقائق مرجعية تقويم الفهم وترشيد المعرفة. الفقه الإسلامي يواجه أسئلة تفرضها استحقاقات العصر الراهن وتطورات المعرفة الإنسانية الحديثة، بعض هذه الأسئلة يمكن الإجابة عليها بالإفراد وعبر أدوات البحث المتداولة وفي إطار الأصول العامة للاستنباط الفقهي الموروث، لكن المهم والخطير من هذه الأسئلة لا يصح التعامل معه بالإفراد، بل لابد من ان يأتي درسها ومعالجتها في إطار رؤية أشمل تحرر في أصول الاستنباط الفقهي، بل تلتمس في أصول الأصول، في رؤية الوجود والمعرفة والتاريخ، الاجتهاد في هذه الرؤية ضامن لبقاء باب الاجتهاد الفقهي مفتوحاً. وختاماً: أعرج على هم من هموم عالم المسلمين، لكنه ـولسوء الحظـ أمسى ليلاً مؤرقاً لحاضر العراق يهدد مستقبل أجياله أنه (الطائفية)، هذه النزعة غير المشروعة أساساً وهي أكثر تضليلاً حينما تكون أساساً في رؤية الفقه الإسلامي، إذ الروح الطائفي يحرم الأصالة غناها، ويوصد أبواباً أمام الاجتهاد الفقهي تعرقل مسيرته وترهن نموه أسير ترهات الانحياز المقيت. ان تنوع الاجتهاد الفقهي في فقهنا الإسلامي مصدر غنى، وعنوان حرية الرأي وجلال الإبداع، فمذاهب الفقه ومدارسه ولدت في أحضان بعضها، وجاءت آراؤها في كثير من الأحيان في إطار جدل خصب، ولد في عصور الازدهار ومن ثم فاستبعاد أي اجتهاد مذهبي

يعادل غياب أفق من آفاق الرؤية. ومن هنا لابد من الإصرار على إحياء دراسات الفقه المقارن وأصوله العامة.
اللهم أنر أفئدتنا بمعرفتك وحبك وألهمنا التواضع سبيلاً لاكتشاف حقائقك والخضوع لربوبيتك، وأزل عن قلوبنا الحقد والحسد.

قراءة النصوص وفلسفة الدلالة

عمار أبو رغيف

هل تقرأ النصوص وتستخلص دلالاتها اعتباطاً وبالمصادفة المحضة،أم أن القراءات جميعها تتكئ على رؤى أعمق ؟ هل تتحدد معالم النظام اللغوي – أي نظام كان – دون فلسفة في التحليل وعقل في التركيب،مهما اختلفت زوايا رصد النظم اللغوية، ومهما اختلف الاجتهاد في وصفها ؟ هل تأتي قواعد الدلالة بريئة، دون رؤية وجودية وتفسير فلسفي لعقد الدلالة ومسوغ صيرورتها ؟
في الجواب نقول مع كثيرين غيرنا: كلا، ومن ثم سنسافر مع قواعد الدلالة وتفسير النصوص إلى أعماق الرؤى،التي تقف خلف هذا التفسير،

والى المسوغات التي اتكأ عليها البحث التحليلي اللغوي، وستعيننا هذه الرحلة على التماس المباشر مع تجربة الباحثين، الذين يسافرون بطبيعة الحال سالكين المسير المعاكس لمسير سفرنا،إذ ينطلقون من هذه الرؤى والمسوغات الفلسفية. ليحدّدوا قواعد الدلالة أو يركنوا إلى عدم التحديد في ظل فضاءاتهم اللغوية، التي اختاروها أو التي كانت قدرهم.
فهم النصوص لا يتحدد بمعادلة منطقية،ولم يجدول بجدول رياضي .. ،ومن ثم لا يجوز أن نستهلك جهدا حول نهائية فهم النص والفهم المطلق،فنزيّف مقولةً تتناقض مع ذاتها،إذ النص والدلالة لا تخضع لبرهان بالمعنى المنطقي والرياضي. ونهائية الفهم وخيلاء الفهم المطلق الدائم لدلالات النصوص اللغوية يتطلب أن تخضع النصوص ودلالاتها لبرهان منطقي،يستحيل معه أن تكون الصورة على خلاف مقتضاه ،أي أن يتم استنتاج الدلالة وفهم النص من خلال قياس منطقي تصدق نتائجه بالضرورة ،وهذا هو معنى النهائية والإطلاق في فهم النص،حيث تأباه اللغة بنصوصها ودلالتها وهو غثيان فاسد:
(ومما يجب ضبطه في هذا الباب أن كل حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه،فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيها محال؛ لان اللغة تجري مجرى العلامات والسمات،ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه).

لكن هذه اللغة التي لا تفهم ولا تستل دلالاتها في إطار الضرورات المنطقية والفلسفية هي ذاتها أداتنا في فهم هذه الضرورات وحدودها،سواء في واقع الفكر والذهن الإنساني أم في واقع الوجود الموضوعي الكائن خلف الذهن (أياً كان مذهبنا في تفسير هذا الواقع)،ببركة لغتنا ونظامها وفضاءاتها،بدوالها ورموزها نصوغ نظرية المنطق ونسطر قواعده ،ونتفهم الاستنباط الرياضي الحاسم والنهائي.. إنها اللغة سر المعرفة ولغز من الغاز الوجود ،حسبه بعضهم سر الأسرار ولغز الألغاز!. نريد أن نسافر مع هذا السر ما أمكننا السفر،باحثين بجد في ضوء الأسئلة التي يطرحها عصرنا. لكن هاجسنا الأكبر في هذا البحث أن نتعرف على الجهد المتراكم المعزول أو المنكفئ،الذي بذل عبر القرنين الماضيين في حجرات مدارس النجف الأشرف،وما زال جزء كبير منه مطبوعا على الحجر ،وجله لا يزال في حجرات هذه المدارس محجوبا عن رؤية جل الباحثين والمهتمين المعاصرين بالنص والتأويل وهرمونتيك الوجود والمعرفة والدلالة.
هذا الجهد يمثل غاية في التحليل والعمق،ويتكئ على رؤى بطبيعة الحال،ويحتل مساحة واسعة في المعرفة الدينية على هدي دروس وأبحاث علماء أصول الفقه الإمامي الحديث. أجل إنه جهد جليل مهما كان الموقف من تقييمه،ومهما اختلفت الرؤى حول صدق مقولاته أو جدوى أبحاثه في عملية الاستنباط الفقهي،وهو فريد أيضا فرادة ما توفر عليه أصحابه من حرية في الرأي،وما ورثوه من تراث عقلي تنوعت آفاقه وتعددت مصادره.
وبغية أن نخلص بشكل سليم إلى وصف وتأويل وتقويم هذا الجهد علينا أن نستشرف الهرم من قمته، فنبدأ مع بحوث الدلالة (أو ما يطلق عليه مدرسيا مباحث الألفاظ) في علم أصول الفقه، لنقرأ المواقف التي خلص إليها علماء أصول الفقه في تفسير الدلالة، فنستبصر أعمدة وأركان هذا التفسير ونتدرج مع الهرم إلى قواعده وأوتاده، حيث منطلقات التفسير وأدوات الأصوليين ورؤاهم التي رسمت القواعد،فنلقي الضوء على الأوتاد الوجودية والمعرفية وقواعد المنهج،التي شيدّت هرم الدلالة وقراءة النصوص في علم أصول الفقه الحديث .. هكذا سنمضي عموديا في تعاملنا مع موضوع البحث.
لكنَّ هناك آفاقا لا يصح إغفالها، وهي من صميم البحث الذي نزمع على ولوجه، فنحن نعرف أن جهود ومعطيات مدرسة النجف الحديثة لم تؤسس على فراغ، فقد تواصلت دون قطيعة تأريخية مع ماضي أبحاث الدلالة، الذي تمثل بأبحاث علماء اللغة من نحاة وبلاغيين، وبأبحاث المتكلمين والحكماء

الذين قاربوا هذه الأبحاث،وكانت لهم آراء ونظريات، أثرّت على مسار البحث في علم أصول الفقه قديما وحديثا.
أعتقد أن الإبداع المعرفي حيث يكون هناك إبداع يتطلب فضاءً جديداً، يبصر من خلاله المبدعون ما لم يبصره غيرهم ،وهذا ما أفهمه من القطيعة المعرفية (الابستمولوجية)،غير أن هذا الفضاء لا يمكن أن يفهم وأنت تقتطعه من تاريخه.
لقد أكدت في دراسات سابقة ومنذ عشرين عاما أهمية قراءة تاريخ نمو المعرفة ، ومتابعة حلقات التطور المعرفي ، حيث تتيح لنا هذه القراءة وضع الأفكار في إطارها السليم، والوقوف بوضوح على مسوغاتها ومرتكزاتها وأصولها.
ثم هناك أفق آخر، ذلك أن قراءتنا سوف لا تكون ولا يصح أن تكون مطلة من التاريخ، بل لابد من أن تطل على التاريخ وتعاصر أسئلة الراهن وتطل على المستقبل. والمتابعون يعرفون ماذا يعني البحث في الدلالة في ظل أسئلة العصر وإشكاليات مدارس الفكر، نعرف ماذا يطرحه التأويل المعرفي وهرمونتيك المعرفة والدلالة والوجود من أسئلة .. ونعرف حجم الفوضى التي تسوّد بها الأوراق،وتربك الحوار والتفاهم،بل توظف أحياناً كثيرة في تحدي المعرفة الدينية،بل تحدي النمو المعرفي أحياناً أخرى. من هنا يتوجب على بحثنا الماثل أمام القارئ أن يكون معاصرا، وأن يقارب البحث الدلالي الأصولي في ضوء إشكاليات العصر وأسئلته. على أن نسعى إلى إيضاح ما يلفه الغموض من هذه الإشكاليات، جراء القراءات المرتجلة والمسيئة، وأن نرتكز إلى فهم منظم حتى لدعوى الفوضى المعرفية، فالتشتت المعرفي والتشظي الوجودي لا يمكن أن يفهم بتشتت معرفي وقراءة فوضوية،إذ سوف يستحيل في ضوئها الفهم!. نتوخى الفهم، ومن هنا ستأتي متابعتنا ذات طابع نقدي، ولا تقتصر على الوصف والتفسير، بل تقف عند التعليل والتحليل وسوف يكون لها موقف. نعم، موقف يحدد خيارات الباحث، الذي توخّى ويتوخّى أن تكون خياراته قائمة على أساس اجتهاد قد يحكم عليه باستبدال النماذج الإرشادية، والنظر إلى موضوع البحث عبر كوى جديدة وفضاءات مستحدثة، لكن هذا الطموح الاجتهادي لا يحتل مكانه في تاريخ المعرفة ما لم يؤسس على معرفة بالتراث تحترم بجد اجتهادات السلف، وتقيّم بناءها على هدي دعائم معرفية ورؤى وجودية.
لقد صادرنا في هذه المقدمة على حقيقتين من الخطورة بمكان، الأوّلى: إننا لا نستطيع أن نفهم الدلالة إلا في إطار الاحتمال، ولا يصح أن نتوخاها في إطار الضرورات والاستحالات العقلية، التي يفرضها المنطق وقواعد الحكمة

العتيدة. والثانية: إن البحث في الدلالة يهتدي بدليل، ويقيم رؤيته على أساس معايير أوسع وأعمق تضرب في تخوم نظريتي المعرفة والوجود.
وبحكم أن رسالتنا في هذه الدراسات هي الوضوح والإيضاح والفهم، ينبغي علينا أن نوضح ما أمكن هاتين المصادرتين في هذا التقديم.

الدلالة تستعصي على الإطلاقية:

الإطلاق هنا لا يعني التقييد، الإطلاق مقابل التقييد، الذي يسمح بالتمسك بعموم الدلالة، كما ذكر الأصوليون. بل يراد بالاطلاقية الفهم المطلق مقابل الفهم النسبي،أي الفهم الذي يحكم العقل باستحالة نقيضه وتعذر ضده.
واللغة كيان وصيرورة للمواضعة البشرية وحاجات الاجتماع الإنساني خطـ في وجودها،وليست حقائق مجردة ووقائع وجودية لا تنالها يد الجعل والاعتبار، ومن ثم فقواعد الاستحالة والضرورة، التي تتلاءم مع حقائق المعرفة المجردة ووقائع الوجود المفارق للاعتبار والتواضع الإنساني لا تنطبق على اللغة ونظامها ودلالاتها. هكذا ننظر إلى اللغة وصيرورتها الوجودية، غير أننا وفي أثناء كتابة هذا البحث المشفوعة بالقراءة والمتابعة وقفنا على نص لعبد القاهر الجرجاني يؤيد وجهة نظرنا، فأثبتناه في ذيل النص المتقدم. لكن النتيجة التي اتفقنا مع الجرجاني عليها انطلقت من منطلقين مختلفين، لكنهما غير متعارضين، بل متكاملان.
لقد نظر الجرجاني إلى موضوع البحث من طبيعة اللغة بوصفها علامات ودوال، والعلامات والدوال الجعلية لا يستدل بها على حقائق الوجود بالضرورة والحتم،ومن ثم لا تناقض في قدرتها على الدلالة على الشيء وضده،ومثله،بل حتى نقيضه كما هو واقع الدوال اللغوية.
أما نحن فقد أقمنا رؤيتنا على أساس نظرة وجودية معرفية إلى اللغة ودلالاتها،فاللغة صيرورة لها مع الاعتبار صلة،ولها كينونتها المغايرة لطبيعة ما تدل عليه، والقانون في المعرفة يقرر عدم صحة الخلط بين قضايا الاعتبار والمواضعة وبين قضايا الواقع وحقائق الوجود،فالدلالة اللغوية لا يصار إليها بحكم قوانين التناقض وأحكام العلية بمفهومها الوجودي، بل تقوم الدلالة على أساس التواضع والاتفاق،ومن ثم لا يحكم قواعد التواضع والاتفاق قانون وجودي مفارق، بل اللغة تخلق قوانينها ، وتشيد نظامها الدلالي وتستحدثه،دون ضرورات منطقية أو فلسفية.
العلامات والدوال لا تسوقك بالضرورة العقلية إلى خيار واحد، نعم قد يكون هناك نص محكم لم تتشابه دلالاته، لكن إحكامه لا يستمد وجوده من قوانين الوجود المنطقية والفلسفية، وإنما يساق إليه المتلقي بحكم التوافق العام والثبات النسبي للغة،لا من ضرورة وجودية أو استحالة معرفية أو دوام

أزلي للدلالات اللغوية. فالاحتمال المخالف في النصوص المحكمة لا يلغيه العقل بحكم قوانين المنطق،بل يلغيه العقل المعرفي بحكم مقاييس الاستحسان والاستقباح اللغوية ،لتوافق الجماعة وتواضع الاجتماع الإنساني حظ وافر فيها،وهي مقاييس نسبية،غير مطلقة لإطلاق حقائق المنطق وقوانين العقل المحض.

من هنا يظهر وجه عدم إمكان إن تتحمل دلالات اللغة شروط قوانين العقل وأحكام الواقع،لأن في ذلك إلغاء لهوية اللغة وصيرورتها الاعتبارية،فالدوال والعلامات الجعلية لا تحتمل قوانين ما تشير إليه وتدل عليه،ما دامت محض علامات ودوال. نعم،إذا كانت الدوال والعلامات من جنس الوجود الواقعي، وليست متمحضة في الدلالية والعلامة إلى الأشياء،أمكن أن تتوفر في دلاليتها على أحكام المنطق وقوانين الوجود،وان تشير إلى مدلولها بالضرورة، وهذه الملاحظة الأخيرة تنقلنا إلى أعماق البحث في الوجود اللغوي وقدرته على التلون والتعبير عن المعاني، وتجاوز هذا الوجود الاعتباري لذاته،والتكيف مع المعاني المحكومة بالضرورات المنطقية والتعبير عنها!.

اقتناص الدلالة يقوم على رؤية أعمق:

حينما يقرر أي باحث قواعد للدلالة،وحينما يسطر القارئ رؤيته للنص وفهمه،فهو ينطلق في قواعده وقراءته من رؤية أعمق من مجرد تحديد قواعد الدلالة، فالذين يقررون أن هناك دلالات التزامية مخالفة لمفهوم النص، ويشرعون دلالات "مفاهيم المخالفة" لا يقرون ذلك على مجرد استئناس لغوي أو استحسان دلالي مرتجل،بل ذهبوا إلى ذلك في ضوء رؤية وجودية لطبيعة اللغة وطبيعة العلاقات اللغوية الرابطة بين محمولات القضايا وموضوعاتها. نعم،فتفسير قدرة اللغة على تنوع الدلالات، وتنويع مستوى الدلالة، والاستقرار أو عدم الاستقرار على دلالة أولية، ودلالات ثانوية، أو الذين ذهبوا إلى تقرير أصالة "عدم النقل" استندوا إلى رؤية فوق قضية تفسير وتحليل المجاز والقول باستصحاب القديم لقدمه، بل ركنوا إلى مفهوم الثبات النسبي في اللغة،ومفهوم الاعتبار والمواضعة وغيرها من أُسس،تعبّر عن رؤية وجودية ومعرفية أعمق من فتوى الحقيقة والمجاز وأصالة الحقيقة أو أصالة عدم النقل، وغيرها من مواقف دلالية انتهى إليها الباحثون. لا نريد أن نستعجل الأمثلة التي هي صميم ما سنتناوله في هذه الدراسات. إنما أردنا إن نشير إلى حقيقة صادرنا عليها، ولعلها من الحقائق التي يتفق عليها جل الباحثين والمحققين في علم اللغة

وفلسفة الدلالة. وسيكون القادم من البحث دليلا جليا على صحة ما قلناه وسلامة المنهج الذي اعتمدناه.
سنتابع البحث الأصولي في فقرات ما سندرسه من بحوث "الدلالة" وهذا يعني أننا سنبدأ من بحث "الوضع"،وهو ما بدأ به الأصوليون واستهلوا به أبحاثهم فيما عُرف بـ"الدلالة اللفظية"،التي يركن إليها الفقه في اكتشاف الشريعة وأحكامها. وسنجد عبر بحث" الوضع"،كيف نظر الأصوليون إلى اللغة،وما هي الدلالة ،وعلى أي مقاييس يتم تصنيف الدلالات ودور العقل الإنساني في الفضاء اللغوي،وأين تحكم الاعتباطية أو ضرورات التواصل الإنساني في نشأة الدلالة وتوظيف اللغة. سأعمد على الإبقاء على عناوين الأبحاث التي جاءت في سياق الدراسات الأصولية،لنقرأ مضمونها،ثم نتحرى وضعها في سياقها المعاصر لتأخذ عنوانها في ضوء المصطلح الحديث. دون أن نحمّل البحث الأصولي ما لا يتحمل،فنفجر اكتشافات مصطنعة،وننسب لأسلافنا مواكبتهم أو سبقهم لإبداعات العالم الحديث،فنحن لسنا مسكونين بسوسير،وشتراوس،وهيدجر،وأليوت،وشالاماخر،فنحن رجال وهم رجال،وليس نقصا في أسلافنا إذا قالوا ما يختلف مع هؤلاء،أو إذا لم يقاربوا ما انتهى إليه المحدثون،إذ المطلوب أن نقرأهم – ما أمكن – دون افتئات،إما إبداع الفضاءات وفتح الكِوى والاجتهاد في الرأي فثقتنا كبيرة أن عروقنا لا ينقصها ما توفر عليه الآخر !.
ويحملنا هذا السياق على إثارة قضية منهجية أساسية،وهي أيضا رؤية معرفية في الصميم: لقد تأكدنا من وعي اللحمة القائمة بين معطيات المدرسة الأصولية الحديثة،وبين تراث السلف من حكماء ولغويين ومتكلمين وبلاغيين،فقررنا أن نكتشف المتأخرين في ضوء إرث الماضي،ونقرأ الحاضر من زاوية صيرورته التأريخية،ثم أكدنا وعيناً بضرورة وصل الحديث من فكر الأصوليين براهن العصر ومعطياته،فنقرأ ما يُعلَّم في حجرات مدارس النجف الأشرف في ضوء معاصر،وأكدنا ضرورة التعاطي مع هذه المزاوجة بحذر الباحث الذي يتوجب عليه أن يضع الأمور في نصابها.
وعلى أساس هذا المنهج سنقوم باستصحاب الدرس الأصولي مرتين،مرة نعود به إلى منابعه التأريخية التي لم ينفك مستسقيا منها،وأخرى نتقدم به لنراه في ضوء الراهن المعاصر من أفكار ورؤى. ولكن من قال أن هذه الضرورة المنهجية سوف تسعفنا برؤية إضافية سواء إلى تراث السلف أم إلى معطيات الدرس الأصولي الحديث،إضافة إلى ما يتمثله عقلنا المعاصر

من رؤى واجتهادات،فهل لأفكار الماضين وجود غير صيرورتها المعاصرة ؟.
لعلّ منا من يجنح إلى القول أننا: "نحتاج في هذه القراءة إلى حقيقة ترتبط بطبيعة العلاقة بين التراث – في أي مجال من مجالاته المتعددة – ووعينا المعاصر؛ إذ ليس للتراث وجود مستقل خارج وعينا به،وفهمنا إياه.
ووجوده المستقل – إذا صح له هذا الوجود – إنما يتمثل في شكل من أشكال الوجود الفيزيقي العيني الذي يمكن أن يدرك بالحس ويخضع لمقاييس الفراغ المكاني الذي يحتله على رفوف المكتبات في شكل مجلدات مطبوعة أو مخطوطة. وليس هذا الوجود العيني هو ما يعنينا؛ وإنما الذي يعنينا وجوده في معرفتنا وفي وعينا الثقافي،وهذا الوجود في الوعي هو الذي نصفه بعدم الاستقلال ؛ وكيف يوصف التراث بالاستقلال عن الوعي المعاصر،وهو لا يوجد إلا فيه وبه".
هذا الجنوح بالقول ينقلنا إلى الإشكالية المعرفية المزمنة (إشكالية الذات والموضوع) ومن ثم إلى الجدل الدائم بين المثالية والواقعية. وهو اخطر جدل في تاريخ المعرفة الإنسانية عامة،آية ذلك أن (التأويلية) بمدارسها المتنوعة تمثل أوضح مرآة لتجليات هذا الجدل. الذي يتطلب ظرافة وحكمة وصبرا في بناء الرؤية،نتجنب في ضوئها الخيارات العجولة،التي تجر المعرفة إلى أحادية التقدير،وتضيِّق دائرة أفق البصيرة في كون ليس له إلا واحد احد،أبدعه متنوعاً،متكاثراً،سيالاً،متعدد الأوجه. أجل،فالتأويل ليس عملاً اعتباطياً وليس صيرورة مفارقة إنما ترتبط وجهته بأسس معرفية ورؤى وجودية يتوفر عليها المؤوّل بوصفه وعياً له صيرورة زمانية غير قابعة في العلامات والسمات التي يصار إلى تأويلها،التأويل ليس عملاً ميكانيكاً قائماً بين حيثيتين،إحداهما النص الصامت والأخرى الدلالة الكائنة في عالم الماهيات،بل التأويل فعل وجودي كائن في وعي المؤول يتفاعل مع معطياته،ويردها ويصدر منها.
لكن المؤوّل يصادر على وجود العلامات ومن الإسراف المثالي النّي أن يعتقد أحد أن العلامات توجد في الأذهان،وتتحقق صيرورتها في الوعي حسب،دون أن يكون لها واقع خلف الذهن والوعي الإنساني. إنها جدلية الذات والموضوع،التي يستدعي الموقف منها أناة الحكماء وحصافة العلماء وإبداع الفلاسفة وفروضهم الجسور.
وأخيراً ينبغي على البحث المعاصر أن يجلي الرؤى والأسس والمصادرات المعرفية الوجودية المضمرة في قراءاته وتأويله، وأن يتثبت في توظيف هذه الرؤى دون الإجحاف بحقها عبر جنوح في النصوص، ومبالغات في

الطرح والإذاعة. على أن هذا النمط من الحوار يدخل في دائرة التفاؤل المشروع بان عصرا من التحيز الانتهازي في دائرة العلم ونظرياته قد ولى، وان يكون ((ستالين)) أكثر موضوعية من علماء البلاط في عصره صفحة قد طواها التاريخ! يقولون: أن عالم اللغة السوفيتي ن . ج مار (1864 – 1934) ذهب إلى إن اللغات ظواهر طبقية، وهي جزء من البنية الفوقية التي تتوافق تغيراتها مع التغيرات في القاعدة الاقتصادية في النظام الاجتماعي للمتكلمين،وبذلك يصاهر النظرية الماركسية والتفسير المادي للتاريخ، وقد سانده – من باب الفطنة وحكمة الاستمرار في الحياة – كثير من العلماء الروس، لكن ((ستالين)) فاجأ الانتهازية العلمية ووعاظ السلاطين، حينما اعترض على نظرية (مار) مشيرا الى أن اللغة لا تعتمد على التنظيم الاقتصادي، فاللغة الروسية كانت صالحة لرأسمالية ما قبل الثورة ولشيوعية ما بعد الثورة ! فأنهى هذا الاعتراض فطنة العلماء الروس وحكمة الانتهازية في اخطر أشكالها !!

الوضع

(2)

مدخل البحث:

السؤال المركزي في بحث "الوضع" لدى الأصوليين هو عن نشأة الدلالة وطبيعة العلاقة بين الدال والمدلول،(اللفظ والمعنى)،وعن العوامل التي تخلق الدلالة. وعلى وجه الدقة العامل أو العوامل التي تصنع الدلالة الأولى للفظ على معناه،إذ الألفاظ قادرة على التعبير عن أكثر من معنى،بل عن معان لا نهاية لها،ومن ثم قد تعقد الدلالة بين لفظ ومعنى،ثم تمحى هذه الدلالة لتنشئ أخرى،أو تبقى صامدة كدلالة أولية تنشأ في طولها دلالات ثانوية أخرى.

انصبّ البحث في الوضع على تفسير نشأة الدلالة الأولى للألفاظ وطبيعة العلاقة بينها وبين معانيها،وعن المؤشرات التي يتم في ضوئها تحديد الدلالة الوضعية، والقاعدة التي يتكئ عليها الباحثون في إثبات الدلالة الوضعية حينما يأخذون بنظر اعتبارهم التحولات التي تطرأ على الدلالة والتي تفضي إلى الشك في إثبات عقد الدلالة الأولى.

والسؤال عن تفسير الدلالات الأولية للألفاظ على معانيها ينطوي على سؤال ابعد ينصب على نشأة اللغة وكيف استطاع الإنسان أن يوظف الأصوات ويستخدمها كعلامات على المعاني؟ وكيف اهتدى الآدميون إلى اللغة كأداة

يستخدمونها في التواصل والتفاهم في ما بينهم،يعبرون من خلالها عما يريدون ويقصدون من معان؟
نعود إلى عنوان البحث (الوضع)، حيث اتخذ المتأخرون منه عنوانا لبحث ما اشرنا إليه من أسئلة،نعم جاء في كلمات المتقدمين من أصوليين وغيرهم ممن تناول البحث عن الدلالة مصطلح الدلالة الوضعية، أي الدلالات الأولية للألفاظ التي يعبر عنها بـ(الدلالة الحقيقية)، مقابل الدلالة الثانوية (المجازية)، التي يجتاز المستخدمون الدلالة الحقيقية ليشكلوا في طولها دلالة ثانية للفظ. والسؤال هنا لماذا الدلالة الوضعية؟ ثم لماذا الوضع؟ إذ من الممكن للباحث أن يدرس سؤال الدلالة الحقيقية دون الإشارة إلى الوضع، ويمكن للباحث في أسئلة الوضع أن يطرحها كما هي،فيسأل عن نشأة اللغة،وسرّ الدلالة،وتنويع الدلالات ... الخ!. يبدو لي أن النص على "الوضع"( )، وضعية الدلالة تنشأ من الاتفاق العام على أن العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقة ذاتية، بل هي علاقة تنشأ جراء الجعل والوضع. إذ طرح في وقت مبكر رأي لم يشكل اتجاها،حتى عرف بصاحبه (عباد بن سليمان الصيمري)، الذي ذهب إلى أن العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة طبيعية ذاتية. وقد أكد متأخرو علماء أصول الفقه رفض هذا الرأي،الذي لا يستند إلى قاعدة. على أنّ رأياً مماثلاً نسب إلى هرقليطس،وذهب نزر يسير من اللغويين الغربيين المحدثين مذهب (عباد) في ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى. وبعد الاتفاق العام على عرضية العلاقة بين اللفظ والمعنى وأنها لا تقوم بين ذاتي اللفظ والمعنى، بدأ البحث عن العوامل التي تخلق هذه العلاقة والأسباب التي تقف خلف قيامها، وتجاوز السؤال تفسير عقد الدلالة والوضع الذي تنشأ في ضوئه إلى السؤال عن نشوء اللغة وصيرورة الدال دالاً،فهل اللغة نشأت جراء تدخل عالم الغيب،فيكون الله تعالى الواضع الأوّل،أم أنها فعل بني البشر واتفاقهم وتواضعهم على الألفاظ دوالّ للمعاني؟. ذهب بعض إعلام المتأخرين( )،إلى عدم جدوى البحث في نشأة اللغة وتحديد الواضع الأول؛ مبررا ذلك بعدم وصول العلماء في اللغة والفلسفة والأصول إلى رأي قاطع وقناعة كافية في هذا المجال الذي لا تزال الآراء فيه تخمينية تقريبية،مضافا إلى عدم توقف البحث الأصولي نظرياً وعملياً على البحث عن نشأة اللغة وتحديد الواضع الأوّل( )،لكن الآراء في جل مسائل العلوم واشكالياتها لم تصل إلى رأي قاطع وليس لها من اليقين إلا بعض درجاته،على أن عدم الوصول إلى رأي قاطع في قضية من قضايا المعرفة لا يشكل مسوغا لهجرها والإعراض عنها ،بل لعل عدم الوقوف

على رأي حاسم في الجواب على الأسئلة يشكل دافعاً إضافياً لولوجها ومحاولة الحصول على قناعة تصديقية اقرب إلى الحقيقة.
على أن عدم توقف البحث الأصولي عليها عمليا أو نظرياً أمر يستدعي إعادة النظر فيه. فالأبحاث التي سطرها البحث الأصولي الحديث في تحليل وتفسير الدلالات ،والتي هي في الجوهر أبحاث ميتالغوية (فلسفية)،تتوقف على نظرة وجودية إلى طبيعة العلاقة بين الدوال اللغوية ومدلولاتها (المعاني)،هذه النظرة التي تقودنا إلى الاستفهام عن مصدر ما يكشف من أسرار تكتنف الدوال والإشارات اللغوية.
ثم أن (الرافد) أقر بأن (فهم حقيقة الوضع اللغوي المعاصر يفيدنا في تحديد انطلاقة اللغة ونشأتها عند الإنسان ما دام الاندفاع نحو عملية الوضع والقيام بها أمراً فطرياً عند الإنسان ومقوما لإنسانيته،والأمر الفطري لا يتغير بتغير العصور والحضارات والمجتمعات،فيمكن استكشاف كيفية بداية اللغة وتطورها من خلال تحديد حقيقة الوضع في العصر الحاضر،وهذا يعني في الحد الأدنى إن هناك علاقة نظرية بين فهم حقيقة الوضع الراهن وبين تحديد الواضع الأول. بل أن تحديد الواضع الأول وتفسير عقد الدلالة الوضعية ينطلقان معاً من رؤى وجودية واحدة ،إحداها ما جاء في النص المتقدم من إن اللغة قوام وجودي للإنسان وانه جبلة تكوينية.
على أن الاتجاه نحو التوقيف وحصر الواضع بالله تعالى تلخصت فيه نظرية الوضع بمجملها،كما هو مذهب النائيني القادم حديثه،ومن ثم سيكون تناول بحث تحديد مقرر اللغة وواضعها بحثاً في تفسير الوضع ذاته. أجل،فبعد أن نكون قد فرغنا من إبطال فرضية العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى،كما هو المذهب السائد لدى عامة الباحثين،يكون البحث في فرضية "التوقيف" لتفسير نشوء اللغة وتأسيس عقد الوضع،الذي على أساسه يقوم عقد الدلالة بحثاً منسجماً مع سياق تصنيف مدارس الوضع. حيث أن مذهب" التوقيف"،الذي طرح في سياق البحث على تشخيص الواضع مذهب الأقلية فنكون بعرضه قد تسلسلنا من مذهب الشاذ النادر إلى مذهب الأقلية،لنتفرغ بعد ذلك لعرض الاتجاهات الغالبة في تفسير الوضع من اعتبار وتعهد واقتران مؤكد وفناء واتحاد الهوية.

من هو الواضع؟

ذهب متكلّمو مدرسة العقل إلى إن البشر هم الذين اصطنعوا اللغة للتعبير عن المعاني، فاللغة، والكلام وجود حادث على غرار حدوث الكلام الإلهي،ومن ثم جاءت اللغة بمفرداتها ونظامها في سياق المواضعات الإنسانية والاعتبار والجعل البشري. أما متكلمو المدرسة السلفية وجمهور الأشاعرة فقد ذهبوا إلى قدم الكلام الإلهي،

ومن ثم فاللغة ونظامها كائن أزلي،يبعد أن تقرره المواضعات الحادثة والاعتبارات البشرية،إنما هو المتكلم الأزلي ألهم الإنسان اللغة كما علّمه الشرع فاللغة توقيف وواضعها هو الله الذي "علم آدم الأسماء كلها"!. نقل السيوطي في المزهر عن أبي الفتح بن برهان في كتاب الوصول إلى الأصول: (اختلف العلماءُ في اللغة: هل تَثبُتُ، توقيفاً أو اصطلاحاً؟ فذهبت المعتزلةُ إلى أن اللغات بأسْرها تثبت اصطلاحاً، وذهبت طائفةٌ إلى أنها تثبتُ توقيفاً ... وقال أهلُ التحقيق من أصحابنا: لا بدّ من التوقيف في أصل اللغةِ الواحدة؛ لاسْتِحَالة وقوعِ الاصطلاح على أوَّل اللغات من غيرِ معرفةٍ من المصطلحين بعَينِ ما اصطلحوا عليه؛ وإذا حصلَ التوقيفُ على لغةٍ واحدة جاز أن يكونَ ما بعدَها من اللغات اصطلاحاً، وأن يكون تَوقيفاً؛ ولا يُقْطَع بأحدهما إلاّ بدلالة).
في أُفق الجدل الكلامي وفي سياق ما عرف في التاريخ الإسلامي بـ(محنة القرآن)،حيث تحول الجدل الفكري إلى محنة يلعب بها السلطان لعبته،طرح موضوع نشوء اللغة وتحديد مقرر نظامها الدلالي بمفرداته وبناه الأساسية،فقاد القول بتقرّر الأفعال الإلهية الأزلي إلى القول بأن القرآن بمفرداته ونظامه الدلالي وجود ناجز قبل صيرورة الممكنات وقبل الإنسان وقيام نظامه الاجتماعي وحاجاته في إطار هذا النظام،فالقران قديم والكلام الإلهي قديم قدم الأفعال الإلهية. ومن ثم فاللغة بكل تكوينها مفردات وسياقات ونظاما دلاليا هي من صنع (الله)،وهو واضع الألفاظ لمعانيها،وعرف هذا المذهب في تفسير أصل الدلالة ومنشأ اللغة (التوقيف). ليس هناك أي لزوم منطقي بين القول بقدم الأفعال الإلهية وبين توقيفية اللغة أو سائر النظم الإشارية التي استخدمها وسيستخدمها البشر في مسيرة حياتهم. وأيضا ليس هناك لزوم منطقي بين القول بخلق القرآن وبين مذهب بشرية اللغة. يدلنا على ذلك ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره حيث قال: (قال الأشعري والجبائي والكعبي: اللغات كلها توقيفية. بمعنى أن الله

تعالى خلق علماً ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعاني، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعاني ... وقال أبو هاشم: إنه لابد من تقدم لغة اصطلاحية). فأبو علي الجبائي والكعبي كانا معتزليين،على أننا لا ننكر أن القول بقدم الكلام الإلهي يهيئ المناخ العام للقول بتوقيفية اللغة. لكننا ننكر اللزوم المنطقي،وضرورة الصيرورة إلى القول بالتوقيف جراء الإيمان بقدم الكلام الإلهي والذهاب إلى بشرية الوضع اللغوي،جراء القول بحدوث الكلام الإلهي،ويدلنا أيضا ما طرح في أطار مدرسة النجف الأشرف الحديثة من اتجاه،وهي مدرسة قائلة بخلق القرآن.

تبنّى الشيخ النائيني مذهب توقيفية اللغة،ولم يجد من سبب معقول غير (الله) يقف خلف استخدام الأصوات كنظام إشاري استخدمه البشر للتعبير عن مقاصدهم،وكشف الألفاظ عن معانيها. هذا هو رأي أحد الأساتذة المتأخرين من علماء أصول الفقه في مدرسة النجف الحديثة،ولابد من تمحيص الحيثيات والمرتكزات التي على أساسها أقام النائيني رأيه. هذا الرأي الذي انطلق من حيثيات الواقع التاريخي وواقع اللغة إلى فرض ميتافيزيقي،ولم يكن منطلقاً من قدم الأفعال وأزلية الكلام الإلهي (الميتافيزيقيا) إلى تحديد الواقع اللغوي،ولو كان كذلك لم يجد النائيني تناغماً واضحاً بين قوله بخلق القرآن وتوقيفية اللغة!.

أقام النائيني اتجاهه إلى توقيفية اللغة وأن واضعها "الله" على مجموعة حيثيات:

1) إنّ افتراض كون واضع اللغة من أبناء البشر،وانه قام بجعل واعتبار الألفاظ بإزاء معانيها افتراض تدحضه دلالات التاريخ الإنساني،إذ لو كان هناك واضع للغات أو للغة من اللغات كالعربية لثبّت التاريخ هذا الحدث الخطير ،وأسطورة (يعرب بن قحطان)،واضع اللغة العربية شاهد على ذلك،إذ لم يثبت هذا الحدث إنما بقي على حد الأساطير والحكايات الشعبية.

2) ثم كيف يتسنى للبشر من وضع الألفاظ إزاء المعاني،وألفاظ اللغة لا تتناهى والمعاني لا حدود لها ؟ إن إحاطة البشر كل البشر بكل الأصوات،التي يمكن أن تستخدم كعلامات على المعاني،التي هي بدورها غير محدودة بحدود،أمر في حريم الاستحالة والامتناع .

3)إنّ اللغة أداة لإشباع حاجات البشر في الاتصال ،الاتصال الذي يحفظ نظام حياة الإنسان،وإذا تجاوزنا فرض وجود واضع بشري أنجز الوضع مرة واحدة،وذهبنا إلى أن وضع اللغة يتم بصورة تدريجية فهذا الفرض لا يجدي في المقام. لأن السؤال يبقى قائما عن كيفية حفظ البشر لنظام حياتهم الإنسانية قبل إكمال وضع اللغة وهي أداة التواصل التي يقوم على أساسها

نظام حياة البشر؟ ثم ماذا فعل الخلق الأوّل من الناس قبل التواضع على اللغة في تواصلهم مع بعضهم،وفي التوافق على النظام اللغوي؟.
4)لهذه الحيثيات خلص النائيني إلى حتمية أن تكون قضية وضع اللغة وإيداع الألفاظ لتأدية المعاني منتهية إلى الله تعالى. أما كيف تم وضع وجعل الألفاظ بإزاء المعاني من قبل الله تعالى ؟ وهل وضعت الألفاظ لأداء معانيها بطريقة اعتباطية وباقتراح صرف،دون جهة موجبة اقتضت أداء المعنى بلفظه الخاص؟.
وقف النائيني عند هذه الأسئلة،التي تخرج جلها من حريم البحث عمن هو الواضع؟ وتدخل في دائرة تفسير النظام اللغوي وطبيعة الدلالة وتفسير جوهر عملية الوضع. فقد ذهب إلى أن جعل الألفاظ إزاء المعاني لا يدخل في دائرة الجعل التكويني،والعلاقة بين الألفاظ والمعاني ليست على غرار العلاقات التكوينية،ولا تدخل في دائرة المواضعات الصرفة والاعتبار البحت،وقد وقف معاصره المحقق العراقي عند هذا الموضوع،الذي يمثل نقطة خلاف بين أعلام جيل النائيني سنستعرضها لاحقاً.
أما قضية اعتباطية الوضع والدلالة أو انبثاقها على أساس حيثيات،فقد أكد النائيني أن إقامة الارتباط بين الألفاظ والمعاني لا تتم على أساس الترابط الطبيعي كما هو اتجاه المذهب الذاتي في تفسير الوضع،ولكنها لا تتم أيضا بصورة اعتباطية،مستنداً في ذلك إلى قاعدة استحالة الترجيح بلا مرجح.
ولاستيضاح واستيفاء البحث في ما طرحه المحقق النائيني وفي قضية اعتباطية الوضع اللغوي أو قصديته ستكون لنا فرصة في القادم من فقرات هذه الدراسة. لكن المهم هنا أن نحاول فهم الفرضية التي ذهب إليها النائيني في تفسير الطريقة التي يتم عبرها التدخل الإلهي في بناء صرح النظام اللغوي وإقامة العلاقات بين الدوال والمدلولات اللغوية. والفرض الذي أكده النائيني في المقام هو أن الله تعالى يلهم البشر عملية استخدام ألفاظ خاصّة عند إرادة معان خاصة،على تنوع هذا الكائن،فالإلهام الإلهي متنوّع تنوع الناس.
استقرب بعض المحققين الأصوليين فرضية النائيني ،ولم يستبعدها بعض منهم ،لكنهم فرضوا أن الله تعالى ألهم الإنسان الأول اللغة بمفرداتها ونظامها،ثم أخذت اللغة تتحرك في حياة الآدميين وفق سنن الاجتماع البشري وقوانين التلقي والتعلم الإنساني. ونموذج هذا الاتجاه نجده في كلمات أستاذنا الشهيد محمد باقر الصدر،حيث قال: (نحن لا نملك برهاناً قاطعاً على نفي اتجاه إلهية الوضع وأن الوضع ونشوء ظاهرة اللغة في حياة الإنسان كان من صنع نفسه مئة بالمئة. بل من المحتمل أن تكون قد

بدأت هذه الظاهرة في حياة الإنسان أول ما بدأت بتدخل وعناية من الله سبحانه وتعالى،بأن يكون قد ألهم آدم فعلمه الأسماء والألفاظ وكيفية استخدامها في مجال نقل أفكاره وخواطره إلى الآخرين ،بل فرضية الإلهام بأصل اللغة لعلها هي المناسبة مع ما هو الملاحظ في جملة النصوص الدينية التي تؤكد أن الخليقة الأولى من البشر – آدم وزوجته – كان على معرفة واطلاع باللغة مكنتهما من الحوار والتفاهم في ما بينهما قبل أن يهبطا إلى الدنيا ويمارسا نشاطهما الطبيعي والاجتماعي فيها،وهذا من المستبعد جداً أن يحصل من دون افتراض إلهام رباني كان بذرة في طريق نشوء هذه الظاهرة بعد ذلك في حياة الإنسان). ليس لدي شك في أن النصوص الدينية تلعب الدور الأساس في فرضية الشهيد الصدر،إذ أن نظريته في تفسير الوضع على أساس القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى لا تستدعي فرضية أن يكون الله هو الواضع،وهي تتجاوز – كما ذهب رحمه الله – كل المبعدات التي طرحت بشأن بشرية نشأة اللغة. سنأتي على درس وتقويم نظرية (القرن الأكيد) في تفسير الصلة بين اللفظ والمعنى،وسنقف أيضا عند قضية النصوص الدينية بدءاً من النص التوراتي لنستجلي الموقف منها. غير أن المهم هنا أن نعود إلى فرضية (الإلهام الإلهي) وان الله تعالى هو الذي يلهم اللغة لبني البشر،لنرى أولاً جدارة التفسير الذي ذهب إليه جمع من الأصوليين،والذي قرّر – كما تقدم – أن الله علَّم البشر في بداية الخليقة اللغة،التي تفي بالاتصال بين الآدميين،ثم أخذت اللغة تتطور وتنمو وفق معطيات حياة البشر وقوانين وجودهم. إن فرضية التدخل الإلهي في إقامة النظام اللغوي بشكل أولي مبسط للخليقة الأولى،ثم ترك قوانين الاجتماع والنفس الإنسانية تلعب دورها في إكمال مسيرة اللغة نظاما ومفردات لا تتلاءم مع اتجاه النائيني،إذ نصَّ النائيني على بعض المسوغات التي دفعته إلى تأكيد أن الفرض الوحيد المعقول هو أن الله ألهم الإنسانية اللغة ووضع الألفاظ للمعاني،والمسوغات وتفسير النائيني لانتهاء كشف الألفاظ عن معانيها إلى الله تعالى تأبيان الفرض الذي رجحه الأصوليون المتقدم ذكرهم. فعدم تناهي المعاني والألفاظ لا يُحدُّ بلغة من اللغات ولا يقتصر على عصر أو جيل من الأجيال،ومن ثم لابد من أن يكون الإلهام مستمراً على طول العصور اللغوية،وعلى مختلف لغات بني البشر. ثم إن النائيني فسّر مذهبه بكون الله تعالى هو الواضع قائلاً: (فلابد من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إما بوحي منه إلى نبي من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم ، حسب ما أودعه الله

في طباعهم)،من المؤكد أن فرض الوحي إلى نبي من الأنبياء يعني الوحي بكل لغة من اللغات إلى نبي من الأنبياء،ليخبر قومه بالألفاظ والمعاني التي لا تتناهى،وفرضية أن يكون الواضع (الله تعالى) قد أوحى بكلّ اللغات أو بلغة واحدة تشكل أُمّاً لكل اللغات إلى نبي واحد لا ينسجم مع المسوغ الذي حدا النائيني إلى القول بكون الواضع هو علاّم الغيوب،الذي يعرف ما لا يتناهى من الألفاظ والمعاني،إذ عدم قدرة استيعاب ألفاظ اللغة ومعانيها اللامتناهية يصدق في كل لغة من اللغات،ومن ثم ليس بإمكان أي جماعة بشرية أن تستوعب وتتعلم مالا يتناهى من المعاني والألفاظ . وبتعبير أوضح: إن اللاتناهي في الألفاظ والمعاني لا يفرض علينا الصيرورة إلى فرضية ((التوقيف))،في وضع اللغة،لأن ما يتطلبه كل جيل وكل أُمّة من اللغة هو ما يستطيع هذا الجيل استيعابه من مفردات ومعان، وهو أمر متناه محدود بحدود حاجات البشر،وهذا لا يتطلب أن يكون الواضع هو (علاّم الغيوب). مضافا الى ان فرضية الوحي لكل نبي من الانبياء بتعليم قومه لغة من اللغات تتنافى مع ظاهر النص القرآني القائل : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ). على أن فرضية إلهام البشر من قبل الله تعالى لا يتصور لها معنى معقول – لا أقل في حدود أدواتنا ومعطياتنا التصورية والتصديقية – خارج إطار الفرض الثالث،الذي قرّر أن تكون اللغة إبداعاً تكوينياً وهبة قائمة في البناء الإحيائي للكائن البشري أودعها خالق الكون ومبدع الوجود. ولا أدري كيف صار النائيني إلى فرض الوحي (وحي الله إلى أحد أنبيائه)،ومثل هذا الفرض يرفض بنفس الحجة التي رفض بها النائيني فرضية الواضع البشري،ذلك أن مثل هذا الحدث الخطير لو كان قائما في حياة الأقوام والملل ،لتناقلته الأجيال،وعرفت كل لغة بواضعها من الأنبياء الذي علم الناس تلك اللغة. نعم، إن فرضية الوحي الإلهي باللغة لا تنسجم مع طبيعة صيرورة اللغة،هذه الصيرورة التدريجية التي تستوعب حياة أجيال وحقب، لا يقف ولم يقف نبي على رأس كل هذه الحقب!،ثم لو افترضنا أن نبياً من الأنبياء قام بتعليم الناس لغة من اللغات،فليس بوسعه أن يعلمهم ما لا يتناهى من الإمكانات الموجودة في المعاني وفي نظام الاتصال الصوتي، ومن ثم لا يحيطون إلا بنزر من إمكانات اللغة،والباقي منها ما لا يتناهى من الإمكانات والاستعدادات الكامنة بالقوة في المفاهيم والمعاني والألفاظ! ومن ثم نحتاج إلى علام الغيوب المحيط بما لا يتناهى من المعاني والألفاظ ليكمل لنا وضع اللغة بمفرداتها ونظامها! أما فرضية أن تكون اللغة إمكانية تكوينية أودعها باري الخلائق في الطباع البشرية فهي فرضية يتبناها بعض كبار علماء اللسانيات المعاصرين. وهي فرضية

غريبة على مزاج الغرب التجريبي الحديث. إذ بعد سيادة المذهب التجريبي على مناهج العلوم اتجهت علوم اللغة والنفس والاجتماع صوب تفسير ظاهرة اللغة على أساس بيئي محض في إغفال متعمد لعناصر التكوين الأحيائي وما تتوارثه الإنسانية من إمكانات وجودية تدخل في نسيج التكوين السابق للتجربة ومعطيات المحيط والبيئة،فذهبوا إلى الخبرة والمران على أساس الترابط والانعكاس الطبيعي والشرطي،كأساس وحيد لتفسير الظاهرة اللغوية بكل تجلياتها،بل السلوك البشري بكل أشكاله. عندما نربط بين سؤال النائيني و بين معالجته مشكلة لانهائية المعاني نجد أن مصب فكر الرجل هو العقل الإنساني وعلى وجه التحديد العلاقة بين إمكانات وحدود هذا العقل واللغة،فهي إشكالية اللغة والمعرفة الإنسانية،هذه الإشكالية التي أرهقها (نعوم تشومسكي) بالبحث،وكانت منطلق نظريته في تحديد مصدر ملكة اللغة. قد لا يكون النائيني مستحضراً إشكالية إفلاطون،حيث صاغها (برتراند رسل) قائلاً: (كيف يمكن لأفراد النوع البشري أن يعرفوا ما يعرفونه على الرغم من قصر تجربتهم مع الكون ومحدوديتها)،إلا أن المؤكد أن سؤال النائيني بصدد مصدر هذا الكم اللامتناهي من المفاهيم والمعاني وما يعادلها من ألفاظ سؤال عن مصدر معرفة الإنسان باللغة،التي هي في جوهرها أفكار ومعان،ومن ثم كان النائيني مستحضراً إشكالية إفلاطون في وجهها اللغوي. أما (نعوم تشومسكي) فقد كانت مشكلة أفلاطون ماثلة أمامه بوجهها المعرفي عامة. وبصورتها المرتبطة بالمعرفة اللغوية على وجه التحديد،فكانت اللغة لدى تشومسكي ظاهرة تكوينية،وهي جزء من التركيب الفطري للكائن البشري خاصة،لا يهتدي البشر إليها بإلهام،بل هي التي تسوق الآدميين صوب الإلهام،وهي السمة المميزة للإنسان بين الكائنات الحية،واللازم الوجودي للعقل الإنساني. بل – وهذا الإضراب لكاتب السطور – هل يمكن أن نتصور عقلاً إنسانياً دون لغة،تؤدي الوظائف الأحيائية التي خلق من أجلها الإنسان،والاتصال إحدى هذه الوظائف. واللغة ليست وسيلة اتصال فحسب،كما ذهب تشومسكي وهو محق في ما ذهب. على حد ما نعرف – كما قال تشومسكي – فنمو هذه القدرة العقلية الإنسانية محكوم إلى حد بعيد بطبيعتنا الأحيائية الداخلية . لذلك فاللغة بصفتها قدرة طبيعية هي شيء يحدث لنا،مثل تعلمنا للمشي تماماً،وبكلمات أُخر ليست اللغة شيئاً نتعلّمه،فاكتساب اللغة شيء يحدث لنا،لا شيئا نقوم بتنفيذه. وهو أشبه بوصولنا سن البلوغ،فنحن لا نتعلم أن نصل سن البلوغ،ولا نقوم بذلك لأننا رأينا أُناساً آخرين يعملونه،بل سبب ذلك أننا هُيئنا لكي نقوم بذلك في وقت محدد).

(3)

لعلّنا نتفق مع تشومسكي على أن التجربة والمران لا نستطيع بهما وحدهما تفسير المعرفة الإنسانية بكل تجلياتها،ولا نستطيع أيضا أن نركن إليها في تفسير اللغة نشأة ونمواً،إذ تروغ اللغة والمعرفة على أن تكون التجربة والخبرة الملهم الأوحد لجوانبها الإبداعية. بل حتى لما يبدو تراكميا منها. لكن السؤال الكبير يبقى ماثلاً،فما هو إذن الدور الذي تلعبه التجربة والتعليم في المعرفة عامة وفي معرفة اللغة خاصة. وإذا استطعنا تجاوز عقدة أصل اللغة ومصدر كينونتها بالملاذ إلى الملكات التكوينية فهل يمكن تفسير عقدة الدلالات اللغوية بالاتكاء على الفطرة والملكة الطبيعية ،دون أن تلعب التجربة والمواصفات دوراً أساسياً في هذا الإطار؟.

سنتناول بالتفصيل هذه الإشكالية وما يلابسها من أسئلة في محلّه المناسب خلال فصول وفقرات هذه الدراسة. وسنقتصر هنا على إلقاء الضوء على بعض الملاحظات منها ما يرتبط بالأسئلة المتقدمة وجميعها ترتبط بفقرة البحث،التي نشارف على الانتهاء منها،حيث نتناول الإجابة على الاستفهام : من هو الواضع ؟.

الملاحظة (1):

أتينا على الربط بين نظرية النائيني في تحديد واضع اللغة وبين نظرية تشومسكي ورعيل من اللسانيين المعاصرين ،الذين يمثلون ما يعرف بالمدرسة الطبيعية. واعتقد أن هذا الربط ليس إقحاماً وليّاً لأعناق مذاهب الفكر،لنعانق بين هذه المذاهب المتنافرة منهجيا والتي تتعارض سياقاتها المعرفية والتاريخية، لوضوح إن اختلاف المناهج لا يحول دون المقارنة بين اتجاهات الدارسين، بل لعل المقارنة بين النظريات المتشابهة في الفروض والمختلفة منهجيا سيعود على متابعي مناهج العلوم وفلسفاتها – خصوصا فلسفات التأويل المعرفية – بما هو مثمر في تطوير الفروض والخروج من أزمة المصادرات المعوقة التي خلقها اقنوم (الحداثة) أو قل أقانيمها المقدسة.

نحن أبناء هذا الزمن التاريخي بما ترك لنا من بنية إحيائية وتجارب ورؤى،نحن إبناء الراهن الذي نعاصره، ونتوخى أن نواكبه إلى الأمام،لكن هذا الوعي لا يحول دون إن نتيقظ ونعي أوهام (الحداثة) المقدسة. إن كارثة أوهام (الحداثة) ووثنها الأكبر تقديسها لأقنوم التكاملية التطورية في فهم حركة التاريخ الإنساني بمنجزاته الثقافية والمدنية . واهمٌ من يتصور

إمكانية أن يكون (الجدل) التكاملي قانون التاريخ الإنساني. قد نجد وجهاً ومندوحة لأطروحة جدل الطبيعة وديالكتيك الوجود،ولكن لا مندوحة أمام رؤية التاريخ الإنساني على أساس التطور الديالكتيكي سواء لذنا بميتافيزيقيا المطلق أم استوثقنا بالقاعدة المادية لتفسير الوجود والمعرفة. ذلك أن وقائع التاريخ الإنساني تكذب هذه الرؤية،وتبطل هذه الفرضية باستمرار.
إن النزعة التطورية التي استحكمت سدى ولحمة مع النظرية المادية للوجود والمذهب التجريبي في المعرفة تفضي في نهاية المآل إلى حتمية تأريخية،لا يتبناها المذهب الماركسي (وهو احد تجليات الحداثة حتما) فحسب،بل هي سمة (الحداثة) ومنزل النظرة المتعالية لحضارة الغرب الحديث،حيث غاية الانجاز الذي تحققه الإنسانية،في ضوء النزعة التكاملية التطورية،التي أرسى قواعدها (فرانسيس بيكون) وقامت على هديها مدارس علم الاجتماع الحديث.
إن إيقاف حركة التاريخ الإنساني في محطة الليبرالية الاقتصادية والسياسية عند "فوكوياما"،تجلٍ لنزعة التكامل التاريخي والنظرة المتعالية لإنجاز الحضارة المعاصرة. ومن ثم فهي نتاج النظرة الآلية لحياة الكائن الإنساني مهما استبدلنا الصيغ،وحاولنا المروغ على الحتمية بإنكار مبدأ السببية مرة وإنكار دور العوامل الوراثية مرة أخرى،أو لذنا بالنزعة الفردية ورفع لواء البرجماتية وأنكرنا النظم الشمولية واستبدلناها بالليبرالية الشاملة. إن استعجال قيامة الحياة الإنسانية ليس خيالا ولا خيالاً خصباً،إنما هو وهم معطل ومعيق. أن تكون بروليتاريا السلطة المنزل النهائي الذي تحط عنده ركائب المسيرة الضاربة في أعماق التاريخ الإنساني أو تكون الليبرالية أو أي مذهب آخر،وأن تكون التجريبية هي قدر التقدم العقلي ومصير المعرفة الحتمي،أو مآلاتها من فقدان الثقة بالعقل والتهاوي في الارتياب المعرفي والشك،أو تكون البرجماتية ومذاهب المصلحة والسعادة غاية المأمول من التأمل الإنساني الأخلاقي والقدر النهائي للكائن الإنساني،كل هذا ديالكتيك القهقرى ورجوعية إلى جهمية بن صفوان وظلام مذاهب القدر والحتمية التاريخية أو الميتافيزيقية،إنه أرثودوكسية لا حدود لتشددها وعقمها. أن نعتقد أن تقدم العلم ونمو المعرفة رهن استبدال النماذج الإرشادية،وأن نماذجناً الإرشادية هي غاية ما وصل إليها العقل الإنساني،أو أن نعتقد أن نمو المعرفة وتقدم العلم مدين للتراكمات التي توالت عبر الكشوف والاختراعات،وأن نعتقد أن أسرار المعرفة التي أماط التقدم العلمي اللثام عنها هي كل ما لم يدركه السلف وفاز الخلف بنيله واكتشافه. كل هذه

الاعتقادات أو الفروض مصادرات تتطلب بجد إعادة النظر فيها.
نعم،التشرنق بانجازات الراهن عقبة كؤود أمام نمو الحياة المدنية وتقدم المعرفة وبناء التقنية الإنسانية،على غرار الانكفاء على انجازات السلف والتغني بليالي ألف ليلة،والفخر بابن الهيثم وابن سينا وسائر أبناء الماضي الآخرين. إن كوى المعرفة لا تحتاج في جودتها وخصوبتها تقنيات هندسية،بل هي انفلاق عفوي لا يتيح فخارا أو ميزة لعصور التقنيات على بعضها.

الملاحظة (2):

هناك استقطاب نظري في تفسير نشأة اللغة يناظر الاستقطاب العتيد في الفلسفة بين المثل الأفلاطونية والمقولات القبلية وبين الخبرة الحسية والتجربة والممارسة . اعني الاستقطاب الحديث بين النزعة الطبيعية المعاصرة بحديها الأقصى والأدنى،وبين الاتجاهات الوضعية التي تستمد مبرراتها من عدة حجج وترتضع روافد متباينة. وبين هذين القطبين وقف كثير من الباحثين في محاولات تبدو في الأعم الأغلب مساع توفيقية،أكثر منها ومضات إبداعية. إن هذا الاستقطاب في مجمل فروضه سواء تلك التي تقف عند محوري الاستقطاب أم تلك التي تراوح في ساحة التوفيق بين القطبين ليس جديداً على ساحة النقاش العلمي،بل تجده في عمق جدل اليونان وفي مداولات فلاسفة المسلمين وفي تراث اللغة العربية بحقوله المختلفة فاتجاهات التوقيف والطبع والمواضعة تداولها الدرس اللغوي والأصولي... إنه الاستقطاب المعرفي المزمن الذي لا يقتصر على اللغة،بل تمتد آثاره على مختلف حقول المعرفة الإنسانية من نفس واجتماع وتاريخ وتربية،بل حتى العلوم التجريبية،وتلعب الخيارات في إطار هذا الاستقطاب دوراً كبيراً في تشكيل الرؤى في فلسفة العلوم،إنه الجدل القبلي والبعدي وتدافع الفطري والمكتسب.
ومن ثم يضحى مشروعاً ومسوّغاً أن نقرأ النائيني في أضواء تطورات هذا الجدل الإنساني المستمر،وأعتقد أنه سيستمر طويلاً لأنه يبحث في عمق سر من أسرار الوجود وفي كنه الإبداع التكويني،بل في كنه أبدع ما في هذا الإبداع من تجليات،إنها المعرفة الإنسانية! هذه المعرفة التي لا تستقيم إلا أن تكون معاصرة أي أن تفكر بلغة العصر،وتستخدم أدواته المعرفية،وتتصل بسبب وثيق مع أسئلة العصر. لكن المعاصرة لا تعني أن نترجم رؤانا وأيدلوجيتنا من لغات أخرى،بل ترجمة الرؤى الوجودية والمعرفية خيانة للعصر وغدر بأجياله المتطلعة على حدّ غدر هذه الأجيال بسجنهم بلغات الماضي،واجترارهم لرؤى،كتبت بلغة أخرى،واستحدثها جيل

غابر لا يجوز تقليده. أعني أن اللغةَ ما لم تكن لغة النصوص الخالدة – لا يمكن أن تكون معياراً دائمياً لكشف حقائق الوجود ،وتحديد معالم الكشف ومنطق الاستنتاج. فنحن لا نستطيع اليوم مثلاً أن نفكر بلغة متكلّمي القرون الخوالي أو حتى حكماء الدورة الأخيرة من فلاسفة المسلمين، فالوجود من وجهة نظر ابن سينا والقاضي عبد الجبار وملا صدرا ليس وجودنا، وماهيته ليست ماهيتنا،بل لا بد من فكر جديد ولغة جديدة تستجيب لمتطلبات ما نحن فيه من أسئلة،وما يطرحه الراهن من إشكاليات، هذا الراهن الذي لا نستطيع إنصافه بأن يحل فينا "عمانوئيل كنت" أو "برتراند راسل" أو "هيدجر" و"جادامر"،أو نركب رؤانا في ضوء لغة أخرى،ومن ثم فكر آخر ،بل الإنصاف والأمانة والوفاء للمعرفة وللحقيقة أن ننتج رؤانا ونكوّن عالمنا المعرفي بلغتنا. نعم،بلغتنا لأن اللغة ليست أداة محضة،على غرار أداتية المحراث والقلم وأجهزة التصوير وتسجيلات الصوت،وليست كياناً وجودياً مفارقاً لكينونة الآدمي وصيرورة الإنسان إنساناً،والمعرفة معرفة.

الملاحظة (3):

أشرنا إلى ركون جل القائلين بإلهية الواضع إلى النصوص المقدسة،والمصير إلى مذهب ((التوقيف)) في وضع اللغة ونشأتها. ولم نعالج الاستدلال بالنصوص،إذ لا تشكل النصوص لدى عامة الباحثين الدليل الحاسم،إنما هي مناخ عام تترعرع فيه بعض الرؤى،وتفرض نفسها على النص بقراءته وتفسيره بما ينسجم مع الرؤى القبلية التي يستنطق النص هنا في ضوءها. النص القرآني إذا عكفنا على النصوص الإسلامية ،التي جاءت في القرآن الكريم والسنة الشريفة، واتكأ عليها القائلون بأن الله تعالى واضع اللغة،وأن اللغة ليست مواضعة واصطلاحا من قبل الجماعة الإنسانية نجدها محصورة في بضعة نصوص كقوله تعالى : " وعلم آدم الأسماء كلها " ،وقوله تعالى: "علّمه البيان"،ونظير ما أخرجه الديلمي في مسند الفردوس عن أبي رافع قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (مثلت لي أُمتي في الماء والطين وعلمت الأسماء كلّها كما علم آدم الأسماء كلّها). لكن تعليم الأسماء الذي ورد به النص لم يتلقه المفسرون على معنى واحد يحملنا على الاستدلال بالآية لإثبات توقيفية اللغة،بل حتى ترجيح هذه الدلالة بشكل معقول. فقد خضعت الآية للتأويل أيمّا خضوع،فقد جاء في (المحرّر الوجيز) لابن عطية: (اختلف المتأوّلون في قوله "الأسماء" ... ذهب ابن عباس وقتادة ومجاهد إلى أنه علّمه إسم كلّ شيء من جميع المخلوقات ...وقال حميد الشامي: علّمه أسماء النجوم فقط،وقال الربيع بن خثيم: علّمه أسماء الملائكة فقط ... وقال الطبري: علّمه أسماء ذريته

والملائكة ...وقال قوم: عرض عليه الأشخاص عند التعليم .. وقال قوم: بل وصفها له دون عرض الأشخاص ... وقال القاضي أبو محمد: وهذه كلّها احتمالات قال الناس بها). أما الطبرسي في مجمع البيان فقد ذكر في تفسير قوله تعالى (.. الأسماء) وجهات النظر المتعددة وقال: (اختلفوا فقيل: فقيل علمه بأن أودع قلبه معرفة الأسماء و فتق لسانه بها،وقيل علّمه إياها بأن اضطره إلى العلم بها وقيل علمه لغة الملائكة).

والفخر الرازي في تفسيره الكبير لم يشذ عن القاعدة العامة في تفسير الأسماء، فقد أتى على الاختلاف الكبير في تفسير الأسماء،إذ أشار إلى قضية توقيفية اللغة أو اصطلاحيتها،عند الأشعري والجبائي والكعبي وعند أبي هاشم،ثم ذكر القول المشهور. إذن الاختلاف هو السمة البارزة في تفسير هذا النص بل اختلاف المتأولين،فهو نص قد أخضع للتأويل لم يكن النص (نصّاً)،ولا ظاهراً تتوفر له قرائن الترجيح في داخله أو عبر النصوص الشارحة،التي جاءت بها السنة الشريفة؛

وآية ذلك هي أن جميع النصوص المقدسة وغير المقدسة تتذبذب دلالاتها حينما تتحدث عن عالم الأسرار، وتسود النزعة الذاتية في فهم النص!
فاللغة اليوم ظاهرة موضوعية قائمة بالفعل،ويمكن إخضاعها لفروض الباحثين،والتحقق من قيمة،ورغم ذلك تواجه عامة البحوث اللغوية أسراراً في هذه الظاهرة،تطلبت على طول العلم المدون مزيداً من الأسئلة،وفيضاً من البحوث والدراسات. فكيف إذن،ونحن نتحدث عن هذه الظاهرة وهي تظهر من العدم إلى الوجود،وتفصلنا عنها حقب متمادية! وهنا أنقل نصاً طويلاً لابن جني لنعايش تجربة باحث مع سر اللغة ورموز نشأتها: "واعلم في ما بعد أنني على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضع فأجد الدواعي والخوالِج قويّة التجاذب لي مختلفة جِهاتِ التغوّل على فكري.
وذلك أنني إذا تأمّلت حال هذه اللغة الشريفة الكريمة اللطيفة وجدت فيها من الحكمة والدقّة والإرهاف والرقّة ما يملك علي جانب الفكر حتى يكاد يطمح به أمام غَلْوةِ السحر، فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا رحمهم الله،ومنه ما حذوته على أمثلتهم فعرفت بتتابعه وانقياده وبعد مراميه وآماده صحّة ما وفّقوا لتقديمه منه ولطفَ ما أُسعدوا به وفُرق لهم عنه وانضاف إلى ذلك

وارد الأخبار المأثورة بأنها من عند الله جل وعزّ،فقوّي في نفسي اعتقاد كونها توفيقاً من الله سبحانه وأنها وحي.
ثم أقول في ضدّ هذا كما وقع لأصحابنا ولنا وتنبهوا وتنبهنا على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قَبلنا وإن بعد مداه عنا مَن كان ألطف منا أذهانا وأسرع خواطر وأجرأ جَنَاناً، فأقف بين تين الخَلّتين حسيراً وأكاثرهما فأنكفئ مكثوراً وإن خطر خاطر في ما بعد يعلّق الكف بإحدى الجهتين ويكفها عن صاحبتها قلنا به وبالله التوفيق.
النص التوراتي:
يتمسك بعض أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية بالنص الوارد في العهد القديم حيث جاء فيه:
وجبل الرب الإله من الأرض كل الحيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها.(20) فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع الحيوانات البرية).
ذهب الشرّاح الكنسيون إلى أن اللغة هبة من الله،وأن لغة الإنسان القديم كانت واحدة تنتظم فيها أُمم شتى حتى سقوط برج بابل، وتفرق أبناء نوح عن بعضهم في البلاد. وهناك رأي يفسر انقسام العصور الوسطى بشأن نشأة اللغة إلى توقيفيين (الكنسيون) واصطلاحيين (المدرسيون) الذين ذهبوا إلى أن اللغة مواضعات اجتماعية، فيرجع هذه الثنائية إلى تأثير الإغريق وثنائية أفلاطون – أرسطو. فالكنسيون اخذوا بمذهب أفلاطون،أما المدرسيون فاقتفوا آثار أرسطو.
وأياً كان الرأي بشأن هذا التفسير، لكن تأثير أفلاطون على خيارات الكنسيين فرض غير مستبعد، لوضوح أن النص التوراتي المتقدم وغيره من نصوص العهدين يمكن تأويلهما،بما يتناسب مع فرضية المواضعة والاصطلاح،إذ لا ينكر أي مؤمن بقصّة الخليقة وفق المضمون الديني الذي جاءت به الكتب المقدسة،أن قضية آدم وتواصله مع نداءات (الله) ومع زوجه وذريته قضية يجب تفسيرها خارج مسألة المواضعة اللغوية، لوضوح فقدان الحياة الاجتماعية والهيئة التي تتحمل مسؤولية الاتفاق والاصطلاح. إنما البحث ينصب على نشوء اللغة في حياة الجماعات الإنسانية المتنوعة،ونص التوراة دون عناية كثيرة في التأويل لا يتناول هذا الفرض إنما يتحدث عن قصة الخليقة الأولى،وهي أمر يمكن الإيمان به ،دون تعارض مع مذهب الاصطلاح والمواضعة !

على أن فرضيات الإلهام والوحي في مذهب التوقيف لا تصلح بوجه لتفسير نشأة اللغة نظاما ومفردات كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. والفرضية الوحيدة في إطار مذهب التوقيف،التي تصلح أن توضع أمام الدرس الجاد هي تلك التي أشار إليها النائيني وبعض آخر من أسلافه المحققين في اللغة وأصول الفقه،والتي دافع عنها نعوم تشومسكي،والتي تجدها أيضا عند "ماكس مولر" وسنحاول الوقوف عندها بشكل أكثر عمقاً وتفصيلاً،خلال درسنا بحوث "الوضع"،"والدلالة" القادمة.

(4)

الوضع ـ مفهومه، أقسامه

مفهوم الوضع:

نبدأ من كلمات الجيل الأخير من أعلام مدرسة النجف الأصولية، حيث تنوعت تعريفاتهم للوضع، واختلفت اجتهادات المحققين في تفسير عملية «الوضع». ويمكن ان نضع الاتجاهات الرئيسية لهذا التنوع الاجتهادي في أربعة اتجاهات:
الاتجاه الأول: وهو ما تبناه الآخوند الخراساني وعُرف باتجاه الجعل والاعتبار، وان الوضع عبارة عن جعل وتخصيص اللفظ إزاء المعنى.
الاتجاه الثاني: مذهب «التعهد»، وهو ما ذهب إليه الشيخ النهاوندي والسيد الخوئي.
الاتجاه الثالث: ما ذهبت إليه مدرسة الأستاذ الشهيد السيد محمد باقر الصدر في تفسير الوضع بأنه «القرن الأكيد» بين اللفظ والمعنى.
الاتجاه الرابع: ما ذهب إليه السيد السيستاني في تفسير الوضع بالاتحاد و«الهوهوية» بين اللفظ والمعنى.
نبدأ من آخر الحوارات المباركة، التي دارت حول الاتجاهين الأخيرين، فنتناولهما بالنقد والتقويم، وأصر على وسم الحوارات بالمباركة، لأنها تثري المعرفة وتطور الفهم، ولأنها أيضاً تبارك وتعلي في عامة الحالات من النظريات موضع النقد، خصوصاً تلك النظريات الرصينة، حيث يعاد تظهيرها ويتثبت حضورها. نعم، حياة النظريات مرهونة بالنقد الذي يضرب في الأعماق، وإذا أردت لنظرية أن يكتب لها الموت فلتهجر وتطرد من دائرة الدرس النقدي.

القرن الأكيد:

أشرت إلى أن هذا الاتجاه في تفسير الوضع تبناه وأكده أستاذنا الشهيد الصدر. وقد طرحت على هذا الاتجاه بعض الأسئلة، وغرضنا هنا طرح هذه الأسئلة والوقوف عليها، وقبل ذلك لابد من تحري هذا الاتجاه كما جاء في دروس صاحبه، حيث قرّر طلابه ما أفاد:

«وتحقيق الكلام في تشخيص حقيقة الوضع. أن يقال: بأنَّ الله سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سبباً في انتقال الذهن إلى صورته ،فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به، وهذا قانون تكويني .ويوجد قانونان تكوينيّان ثانويّان يوسعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية.

أحدهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابه، كانتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رؤية رسم مشابه له على الورق.

ثانيهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجده مشروطاً ومقترناً بذلك الشيء على نحو أكيد بليغ فيصبح هذا القرين في حكم قرينه من حيث إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية التي كان يحدّثها على الذهن عند الإحساس به. وهذا هو ما يسمَّى في المصطلح الحديث بالمنبّه الشرطي والاستجابة الحاصلة منه بالاستجابة الشرطية.

وهذا الاقتران والاشتراط الذي يوجب الاستجابة المذكورة لابدَّ من أن يكون على وجه مخصوص، أي لا يكفي فيه مطلق الاقتران بل لابدَّ من أن يكون اقتراناً مركزاً مترسّخاً في الذهن إما نتيجة كثرة تكرّر الاقتران خارجاً أمام إحساس الذهن، وهذا هو العامل الكمّي لتركيز الاقتران، أو نتيجة ملابسات اكتنفت الاقتران ولو دفعة واحدة جعلته لا ينمحي عن الذهن، وهذا هو العامل الكيفي.

والإنسان تحدث استجاباته الذهنية وفق هذه القوانين الثلاثة، فإذا أطلق شخص مثلاً صوتاً مشابهاً لزئير الأسد انتقل إلى الذهن تصوّر ذلك الصوت نتيجة الإحساس السمعي به وهو تطبيق للقانون الأوّل، ثمَّ ينتقل الذهن من ذلك إلى تصوّر الزئير نتيجة المشابهة بينهما وهذا تطبيق للقانون الثانوي الثاني.

وقد حاول الإنسان أن يستفيد من القانونين التكوينيّين الثانويّين في مقام التعبير عن مقصوده ونقله إلى ذهن مخاطبه، فاعتمد على القانون الثانوي الأوّل في استخدام الإشارات التعبيرية والتصويرية التي تنقل المعاني إلى الذهن على أساس التشابه، ولما كان قد اعتاد أن ينتقل من الأصوات إلى

أسبابها وأشكال مناشئها على أساس الاقتران الخارجي فقد اتّجه إلى توسيع نطاق الاستفادة من الأصوات واستخدامها في مجال تفهيم الآخرين أيضاً باستخدام القانون الثانوي الثاني عن طريق جعل لفظ أو صوت مخصوص مقترناً ومشروطاً بمعنى مخصوص اقتراناً أكيداً ناشئاً من التكرار أو نتيجة عامل كيفي معين وبذلك نشأت العلقة الوضعية، أعني السببيّة والاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص والمعنى المخصوص.

وهكذا تولّدت ظاهرة اللغة في حياة الإنسان وبدأت تتكامل وتتوسّع من صيغ بدائية محدودة إلى صيغ متكاملة أكثر شمولاً واستيعاباًللألفاظ والمعاني»».

هناك من ذهب إلى أن اتجاه السيد محمد باقر الصدر في تفسير عقد الدلالة، أو الوضع اللغوي يتطابق مع نظرية عالم النفس والفسلجة الروسي «ايفان بتروفيتش بافلوف» (1849 – 1936).

وقد ألمح كاتب هذه السطور منذ عام (1977) إلى وجود تطابق بين نظرية عالم اللغة والنحو العربي «الرضي الاسترابادي» في تفسير عقد الدلالة، وبين نظرية بافلوف في المنعكس الشرطي، في دراستي «نظرية الإدراك البشري»، التي اطلع عليها السيد الشهيد الصدر، وسألني عن موضع نص الرضي الاسترابادي في شرحه للكافية.

ولم يرتض بعض طلاب السيد الصدر مقولة التطابق بين نظرية السيد ونظرية بافلوف، التي اطلع عليها السيد الأستاذ وناقشها في بعض كتاباته.

واليك نصّ السيد كاظم الحائري في رد هذه المقولة في هامش تقريره لنظرية الأستاذ في تفسير الوضع:

«وفرق هذا البيان عن نظرية بافلوف الشهيرة في قصة دق الجرس او نحو ذلك يمكن ان يفترض بأحد شكلين:

الأوّل: أن يقال: إنّ نظرية بافلوف نظرية فسلجية عضوية، ونظرية أُستاذنا الشهيد (ره) نظرية سيكولوجية نفسية، فذاك يقول: إنّ الأثر المادّيّ للطعام – ويفترضه سيلان اللعاب – سرى إلى ما قارن الطعام لدى الكلب (راجع فلسفتنا، ص 372 – 374 بحسب طبعة منشورات عويدات بيروت، واقتصادنا، ص 54 – 57 بحسب طبعة دار الفكر بيروت). وإسراء ذلك إلى الفكر واللغة من قبل بعض الماديين يعني: أنّ النشاط المخّيّ المادّيّ الذي يحصل بالإحساس بالشيء يحصل أيضاً بسماع اللفظ المقترن بذلك الشيء. وهذا المطلب لا دليل على صحّته، وتجربة بافلوف لا ينحصر تفسيرها بذلك، فبالإمكان أن تفسّر بأنّ سيلان اللعاب لم يكن أصلاً استجابة لذات الطعام المادّيّ بل كان استجابة للصورة الذهنية اللامادّية التي هي وراء النشاط المخّيّ المادّيّ، وبما أنّ صوت الجرس المقارن لتقديم الطعام

أعطى نفس الصورة للذهن حصلت نفس الاستجابة؛ ولذا ترى أنّ ما يكون حقّاً نتيجة لذات المادّة كالموت بالنسبة للسمّ، أو الشفاء بالنسبة للدواء لا يسري إلى ما يقارن تلك المادّة من لفظ أو غيره، وأمّا أُستاذنا الشهيد (ره) فإنّما قال بتماثل المتقارنين في خلق الصورة العقلية المتوافقة لدى الفكر اللامادّي.

والثاني: أن يفترض أنّ أستاذنا الشهيد (ره) لا يقول أصلاً بانتقال الأثر من شيء إلى ما يقارنه، وإنّما يقول: بأنّ التقارن الأكيد في الذهن يجعل تصوّر القرين سبباً للانتقال إلى قرينه من دون فرضية اكتساب أحد القرينين آثار قرينه الآخر، بينما نظرية بافلوف هي نظرية انتقال الأثر من القرين إلى القرين».

يثير هذا النص بقوة أسئلة ملحة يتوجب طرحها وجل هذه الأسئلة اشكاليات منهجية في الصميم:

أولاً: إنَّ نظرية «بافلوف» نظرية سايكولوجية فلسفية قامت على أسس فسلجية. وهذه بديهية من بديهيات علم النفس الحديث. ومن ثم لا يصح التمييز بينها وبين نظرية السيد الصدر بأن الأولى نظرية فسلجية والثانية نظرية نفسية.

ثانياً: الدليل على صحة وبطلان ما يحدث في الدماغ من فعاليات فسلجية في كيمياء أو كهربة الدماغ اثر قوس المنعكس الشرطي أمر متاح لأجهزة القياس المادية المتطورة، وقد أثبتت دراسات فسلجة الجهاز العصبي حقائق بهذا الشأن. أما عدم وجدان السيد الحائري لدليل فهو لا يدل على عدم وجوده عند أصحاب الاختصاص بهذا الشأن، وهل ينتظر الفيلسوف إحضار صورة الرمل لكي يأخذه السعال حينما يتمكن هذا الرمل الأهوج من الدخول إلى الحلق؟! وهل ينتظر الآدمي حضور صورة الفلفل لكي يعطس حينما يدخل الفلفل إلى تجويف الأنف؟

ثالثاً: لا يمكن بوجه أن نفسر سيلان اللعاب كاستجابة طبيعية لتناول الطعام على أساس عمليات عقلية بالمعنى الفلسفي، بل الاستجابات الطبيعية إزاء المثيرات الطبيعية لا تتطلب نشاطاً للجهاز العصبي اللامركزي، بل تحدث بشكل تلقائي ضمن آليات عمل الجهاز العصبي المركزي.

رابعاً: إنَّ التمايز الفلسفي بين بافلوف والصدر في تفسير عمليات الإدراك العليا، وتصنيف الأول على الاتجاه المادي والثاني على الاتجاه الروحي لا يفضي إلى إلغاء تماثل بافلوف والصدر في تفسير عقد الدلالة على أساس الاقتران الشرطي، هذا إذا افترضنا مثل هذا التماثل، لوضوح أن قانون الاقتران الشرطي ليس وقفاً على الاتجاهات المادية، وليس ابتكاراً محضاً

لبافلوف، بل سبقه آخرون، وفي تراث آداب لغتنا العربية، كما سنؤكد ذلك لاحقاً.
خامساً: افتراض أن السيد الصدر لا يقول أصلاً بانتقال الأثر من شيء إلى ما يقارنه افتراض لا مسوغ له وغير مستنتج من كلمات الرجل، بل هناك ما يسوغ رد هذا الافتراض من رأس؛ إذ كيف يمكن أن نتصور أنَّ شخصاً كالشهيد الصدر ينكر حدوث المنعكس الطبيعي جراء حدوث المنبه الشرطي، كما يحدث في تجربة تقديم الطعام ودق الجرس؟!
ثم ما معنى أن بافلوف يقرر انتقال الأثر من القرين إلى القرين؟ في محل البحث (اللفظ والمعنى) ما معنى انتقال الأثر من القرين إلى القرين، هذا الانتقال الذي يقرره بافلوف وينكره الصدر؟ فهل يقرّر بافلوف أن الأثر الفسلجي لتناول مادة السم سوف يحصل لدى السامع جراء سماع كلمة «السم»؟ وان قانون الاقتران الشرطي بين اللفظ و المعنى يعني سريان آثار المعنى الواقعية إلى اللفظ، وان اللفظ المقترن بالطيران سوف يسبب حدوث الطيران لدى سامعه؟!
سادساً: لقد وقفت عند هذا النص لكي اؤكد ضرورة رعاية الضوابط المنهجية في نقل النصوص من مصادرها وطرح الفرضيات ضمن مقاييس البحث العلمي، واقامة التأويل على أساس قواعد. ومن هنا سوف أحاول عرض نظرية بافلوف وتفسيره ظاهرة اللغة والدلالة، ثم يجوز حينها أن نقارن بشكل علمي بين مفاد نظرية بافلوف وبين ما طرحه السيد الصدر من نظرية في تفسير عقد الدلالة، وهذا ما سأحاوله أيضاً بإذنه تعالى.
نظرية بافلوف:
أقام بافلوف تحليله للسلوك البشري وللعمليات العقلية لدى الإنسان، أقامه على أساس مادي، أي أن علم النفس لدى بافلوف ينطلق من قاعدة رفض أي أساس روحي للنشاط البشري على مختلف مستوياته، وانطلاقاً من أن السلوك الإنساني برمته يقوم على أساس المنبه المادي والاستجابة المادية، وحينما يتعلق الأمر بالعمليات العقلية العليا لدى الكائن الإنساني نجده مؤكداً على أنها تطور نوعي للمادة، وأنها تقوم على الأساس المادي الحسي، الذي يحكم السلوك الإنساني في إطار قانون شامل هو قانون المنعكس الشرطي، الذي ينطوي في إطاره نظامان إشاريان.
قانون المنعكس الشرطي يشكل الأساس للنظام الإشاري الأول والنظام الإشاري الثاني. ويستند إلى قانون المنعكس الطبيعي، الذي يعمل بطريقة فطرية لا إرادية. فالإنسان مجهز بحسب تكوينه الفطري بأجهزة استقبال وأجهزة انعكاس طبيعية لهذا الاستقبال. فحينما يلامس الطعام المنطقة

الحسية الخاصة في الفم ويقوم بتنبيه هذه المنطقة بواسطة خواصه المثيره للغدد اللعابية، فتأخذ الغدد بالاستجابة للمثير وتفرز مادتها، وهنا يتشكل قوس الانعكاس، الذي يبدأ من النهايات السطحية للعصب المورد ماراً عبر أليافه إلى الجهاز العصبي المركزي ثم يخرج منه ماراً عبر الطريق العصبي النازل أو المصدر حتى يصل إلى هذا العضو أو ذاك فيثير فيه نشاطاً. وهنا نجد الفعل المنعكس للطبيعي

إن الأفعال المنعكسة الطبيعية تمثل الاستعداد الفطري للتكيف مع المحيط لدى الكائن العضوي الحي، وبدونها تكون حياة الحيوان ضربا من المحال، والمحافظة على البقاء أمراً مستحيلاً. وتنقسم الأفعال المنعكسة الفطرية إلى أفعال خاصة بالحفاظ على النوع، وأخرى خاصة بالتغذية والمحافظة على مناعة الجسم وتوفير الأمن. والتآزر المركزي بين المنبه والاستجابة في الفعل المنعكس غير الشرطي هو احدى وظائف مراكز منطقة ما تحت اللحاء في المخ، أي المناطق الأدنى منه.

السمات الرئيسية للعالم المحيط بنوع ما من أنواع الحيوان تظل ثابتة تقريباً، ولو أن البيئة ليس لها غير تلك السمات التي تتميز بدوامها على مدى بعيد لكانت الأفعال المنعكسة الفطرية وحدها هي النسق الوحيد الذي يحتاجه الكائن الحي للتكيف مع بيئته. غير ان البيئة – رغم ثباتها النسبي في سمات رئيسية – شديدة التغير والتقلب المستمر. ومن ثم يطلب وجود آليات تحقق التكيف مع الظروف المتغيرة إلى جنب المنعكسات الثابتة للأفعال المنعكسة الطبيعية.

تمثلت هذه الآلية بالأفعال المنعكسة الشرطية، التي تنشأ على أساس الأفعال المنعكسة الطبيعية من الزاوية الموضوعية وعبر محيط العالم الخارجي، لكن مركزها العصبي لا يكفيه مراكز تحت اللحاء، بل سيكون مركز الأفعال المنعكسة الشرطية جهازاً كائناً في النصفين الكرويين للدماغ. والتجربة التالية توضح كلا لوني الأفعال المنعكسة الطبيعية و الشرطية، والعلاقة بينهما:

نسكب محلولاً حمضياً مخففا في فم الكلب، سيحدث رد فعل دفاعي يحرك بموجبه الكلب فمه بقوة لكي يلفظ المحلول، ويسيل في الوقت نفسه اللعاب بغزاره ليخفف الحامض ويجرفه خارجاً، هذا السلوك فعل منعكس فطري، يوجد له طريق جاهز منذ الولادة لنقل التيار العصبي. وإذا كرّرنا التجربة، واخترنا أي مؤثر خارجي، وليكن رنين جرس، وكرّرناه على مسمع الكلب قبل أن نصب نفس المحلول في فم الكلب، نلاحظ بعد تكرار هذه العملية

مرات متعددة أن رنين الجرس وحده كاف لحدوث نفس ردة الفعل (حركة الفم وسيلان اللعاب).
ردة الفعل جراء صوت الجرس هي منعكس شرطي، والفعل المنعكس الشرطي يتطلب فتح طرق جديدة يسري خلالها التيار العصبي، وهي وظيفة الخلايا العصبية الدقيقة الموجودة في النصفين الكرويين للدماغ. فالأفعال المنعكسة الشرطية تتكون بداية على أساس الأفعال المنعكسة غير الشرطية، والقانون العام لتكوين الأفعال المنعكسة الشرطية يقضي بضرورة التطابق الزمني بين المنبه الجديد والفعل المنعكس غير الشرطي أو بينه وبين أفعال منعكسة شرطية سبق تكوينها على أساسه. ومن الضروري أن يتوفر شرط التزامن مرات متعددة بين المنبه لكي يصبح إشارة لها فعاليتها وبين منبهات غير شرطية أو شرطية مقترنة بها.
هذا هو قانون المنعكس الشرطي، الذي يقوم على أساسه نظامان إشاريان، ويقدم بافلوف عرضاً موجزاً عن الفعاليات التي يقوم بها الجهاز العصبي، فيقول:
«بالنسبة للحيوانات الراقية بما فيها الإنسان فان الميكانيزم الأول للترابط المعقد بين الكائن العضوي الحي وبيئته يتمثل في منطقة ما تحت اللحاء بكل ما فيها من أفعال منعكسة غير شرطية متشابكة... وهذه الأفعال المنعكسة، وهي نشاطات فطرية لا يستثيرها سوى عدد قليل من المثيرات الخارجية غير الشرطية، ومن هنا تكون القدرة على التوجه في الوسط محدودة والتكيف قاصراً... .
أما الخطوة الثانية في العلاقة المتبادلة فالمسؤول عنها هو النصفان الكرويان للدماغ دون الفصين الأماميين ،وهنا تساعد الارتباطات الشرطية على ظهور مبدأ جديد للنشاط: إذ نجد عدداً لا حصر له من المثيرات الجديدة تشير إلى العدد المحدود من المثيرات الخارجية غير الشرطية وتكون بديلة لها. وتجري عملية تحليل وتركيب دائبة لتلك المثيرات الجديدة مما يتيح للكائن الحي قدرة اكبر على التكيف. وتساعده هذه القدرة على التوجه في اتجاهات متعددة ومتباينة للغاية في الوسط نفسه.
ويشكّل هذا نظاماً إشارياً موحداً لدى الحيوان عامة والإنسان بوجه خاص. وثمة نظام إشاري آخر جديد يتميز به الإنسان وربما يكون مركزه الفصان الأماميان، وهما فصان ضامران عند الحيوان. يشير هذا النظام إلى النظام الأول – ونعني به نظام الكلام. وهنا نجد أنفسنا إزاء مبدأ جديد للنشاط العصبي الراقي (التجريد وفي الوقت نفسه التعميم لهذا القدر الهائل من الإشارات الخاصة بالنظام الأول حيث تبدأ ثانية عملية تحليل وتركيب لهذه

الإشارات العامة الجديدة)، وهذا هو مبدأ الارتباط الشرطي لعملية التوجه غير المحدودة في العالم المحيط بالإنسان وخلق ارقى مستوى للتكيف يتميز به النوع الإنساني".

إذن؛ يقوم على أساس قانون المنعكس الشرطي نظامان إشاريان، احدهما النظام الاشاري الأول، الذي تقترن خلاله المنبهات الحسية الشرطية بالمنبه الطبيعي الفطري كصوت الجرس والطعام. وهذا النظام يشترك فيه الحيوان والإنسان. وثانيهما النظام الاشاري الثاني أو نظام الكلام واستخدام الألفاظ كإشارات على المعاني. وهذا النظام يختص به الإنسان. وهنا يجدر أن نتعرف على ما يأتي:

1- طبيعة النظام الاشاري الثاني (نظام الكلام). وما هي ميزاته، كما طرَحت لدى بافلوف أو مدرسته.

2- كيف ينعقد عقد الدلالة اللفظية من وجهة نظر بافلوف أو مدرسته.

النظام الاشاري الثاني:

الكلمات هي حجرات هذا النظام (كما يؤكد بافلوف)، فهي المادة التي على أساسها يصنع المخ نظاماً إشارياً ثانياً، يرتكز على النظام الاشاري الأول. فالطفل يبدأ عملية اكتساب اللغة عن طريق ترديد ما يسمع من الأم أو الأب من ألفاظ. وتنشأ عملية الربط بين الألفاظ وبين ما بإزائها من موجودات حسية جراء اقتران هذه الألفاظ بمعادلاتها الحسية مرات متعددة في ذهن الطفل، وهنا يبدأ نشوء قوس الانعكاس الشرطي، الذي هو أساس النظام الاشاري الأول، فتصبح الكلمة منبهاً حسياً مشيراً إلى منبه فطري حسي. لكن الكلمات لكي تنعقد دلالاتها على ما تشير إليه من وقائع لابد من تجريدها من خصوصيات هذه الوقائع، وتعميمها على الواقعة. فكلمة «شجرة» تقترن بالموجود الواقعي «الشجرة» الموجودة في البيت مرات متعددة، وكلمة «النار» تقترن أيضاً بمصداق النار الموجود في محيط الطفل، ولكي تكون لفظة النار دالةً على طبيعة النار، وعلى كل مصاديق هذه الظاهرة يتوجب ان تكون لدى الذهن قدرة تجريد «النار» من خصوصيات ما اقترنت لفظة النار به من مصاديق، ليقوم الذهن بتعميمها على كل مصاديق «النار» فتصبح اللفظة دالة على معناها

الكلام يمثل اشارات ثانوية، وبحكم قدرة «التجريد» التي يتميز بها الانسان، فهذه الإشارات تتيح له استخراج تعميمات تنطبق على الواقع،

وهذا هو ما يشكل في الحقيقة السمة الجوهرية للإنسان وهي ميزة الفكر. فالكلام هو اساس الوعي والفكر، وهو مرتبط بقانون المنعكس الشرطي. لكن الفكر والوعي ليس مجرد النبضات العصبية والمادة المحضة، بل هو تطور نوعي ارقى، لكنه قائم على أساس مادي.
الدلالة وصيرورتها:
لم يكن بافلوف في صدد تحديد مفهوم الدلالة اللغوية، وتفسير عقدها الذي تشكل بموجبه الإشارات الكلامية دلالات مستقرة ومحددة لمدلولاتها. اي ان بافلوف لم يكن مهتماً بالجوانب التحليلية والتفسيرية للنظام اللغوي ومفرداته، بل انصب اهتمامه على تحليل الأسس الفسلجية الذي يقوم عليها هذا النظام، وكيف ينشأ أساسه العصبي في الدماغ البشري.
لكن المؤكد ان «بافلوف» الذي ذهب إلى ان اللفظ منبه شرطي، ينشأ على اساس قانون المنعكس الشرطي، لم يعد هذا المنبه في زمرة المنبهات الحسية التي تعمل في اطار النظام الاشاري الاول الذي يحكم سلوك الحيوان. بل عدَّ الكلام والمنبهات اللفظية في اطار النظام الكلامي ارقى اساساً واعقد وظيفةً، فأساسها الفسلجي يتم في منطقة اكثر تعقيداً والمرجح انها في الفصين الاماميين للدماغ، ووظيفتها اقامة دعائم الوعي والفكر والقدرة على بناء قوانين العلم والمعرفة الانسانية.
نظام الكلام (النظام الاشاري الثاني) – عند بافلوف – مختلف اختلافاً نوعياً عن النظام الحسي الاشاري (النظام الاشاري الاول)، وان قام استناداً إليه، فالصوت او اللفظ كمنبه شرطي لدى الحيوان وفي اطار النظام الاشاري الأول يلعب دوراً مختلفاً عما يلعبه في ظل النظام الاشاري الثاني، حيث لا يتسنى ان يؤدي دوره في ظل النظام الكلامي الا بفعل قدرة التجريد والتعميم الذي يتوفر عليها الإنسان ضمن ما يتوفر عليه من إمكانات فطرية فسلجية ودماغ ارقى من دماغ جميع الحيوانات.

عود على بدء:

بعد ان اتضحت – في ضوء ما تقدم – النقاط الأساسية في نظرية «بافلوف» والتي تمس بشكل مباشر موضوع بحثنا الراهن علينا ان نعود إلى سياق هذا البحث. حيث سنضع متابعتنا في ثلاث فقرات، نبحث أولاً في

مقارنة نظرية الشهيد الصدر كما جاءت في كلماته ونظرية بافلوف، ونتناول ثانياً ملاحظات الحائري في هامش تقريره لكلمات السيد الصدر، وثالثاً سنقف على ملاحظة وردت في سياق تقرير أبحاث السيد السيستاني الاصولية:

أولاً: نظرية الصدر مقارنة مع نظرية بافلوف

قانون المنعكس الشرطي وقيامه على أساس قانون الانعكاسات الطبيعية امر اكتشفه الأوائل، وهو – أي قانون المنعكس الشرطي- لدى شارح الكفاية في النحو ((الرضي الاسترابادي))، قائم على أساس الشرطين الرئيسيين اللذين أشار لهما بافلوف،أي الاقتران الزمني بين المنبه الطبيعي والمنبه الشرطي وتكرار هذا الاقتران مرات متعددة. انما الذي فعله ((بافلوف)) هو محاولته صوب اكتشاف الأساس الفسلجي لعمليات الإدراك البشري على مختلف مستوياتها .

والخلاف سيكون مع بافلوف في تفسير عملية الإدراك البشري وهل الأساس الفسلجي كاف لتبرير وتفسير الإدراك البشري أم لا ؟ أما قضية وجود منبهات طبيعية وردود أفعال نظرية ووجود اشتراطات سلوكية وأفعال منعكسة،فهي قضية لا يرتبط الإيمان بها بالإيمان بتفسير فلسفي محدد للعمليات العقلية وللإدراك البشري .

لقد أدرك ((الرضي الاسترابادي))- مضافا الى تأكيده على الشرطين الأساسيين لحصول الانعكاس الشرطي – ان قانون الانعكاس الشرطي قانون يشمل الحيوان ايضا،ويحصل لديه،حيث قال:

(إن الشخص كان يقصد انقياد بعض الحيوانات لشيء من هذه الافعال فيصوت لها إما بصوت غير مركب من حروف كالصغير للدابة عند ايرادها الماء وغير ذلك،وإما بصوت معين مركب من حروف معينة لا معنى تحته ثم يحرضه مقارنا لذلك التصويت على ذلك الامر إما بضربه وتأديبه، وإما بإيناسه وإطعامه، فكان الحيوان يمثل المراد منه إما رهبة من الضرب او رغبة في ذلك البر، وكان يتكرر مقارنة ذلك التصويت لذلك الضرب او البر الى ان يكتفي الطالب بذلك الصوت عن الضرب او البر لانه كان يتصور الحيوان من ذلك الصوت ما يصحبه من الضرب او ضده فيمتَثل عقيب الصوت عادة دربة، فصار ذلك الصوت المركب من الحروف كالأمر والنهي لذلك الحيوان) .

لقد اخذ الصدر بفكرة الاقتران الشرطي كعلة تامة لاستقرار الدلالة ووجودها الفعلي الناجز. فالدلالة اللغوية تحصل جرّاء القرن المؤكد بين اللفظ

والمعنى، وهي الدلالة المستقرة الاولية للفظ. وقد اختار الصدر الاقتران المؤكد، لكي تشمل الدلالة الوضعية ما يكون جرّاء كثرة الاستعمال وتكرار القرن وتأكيده عبر هذا التكرار الكمي،وما يكون التأكيد جرّاء العامل الكيفي،كما في تسمية الأبناء وإطلاق الألقاب بمناسبات وظروف خاصة تشكل عاملا ًكيفياً لتأكيد الاقتران. فيكون الوضع شاملاً لما تعرف عليه عند أهل اللغة وعلماء أصول الفقه للتعيني والتعييني معاً .

أما بافلوف فلم يتخذ من الاقتران الشرطي والقانون الاشاري الأول علة تامة لصيرورة الدلالة،بل نظام الكلام (النظام الاشاري الثاني) لدى بافلوف يتطلب ما فوق المنعكس الشرطي وقانون الاقتران،هذا القانون الذي تفيد منه الحيوانات اجمع.

لقد اشرنا الى أن ((بافلوف)) يعتقد أن الدلالة والنظام اللغوي لا يأتي جرّاء الربط والقرن المؤكد فحسب، بل يرتهن بإمكانات ارقى وقدرات ارفع، يتوفّر عليها الإنسان فقط بين عالم الكائنات الحية . فهو يتطلب قدرة التجريد والتعميم،ثم هو نظام راق، حيث يصنع الوعي، وينجب الفكر والقدرة على التحليل والاستنتاج التي يختص بها الإنسان .

وبهذا يتضح فارق أساسي في تفسير عقد الدلالة بين بافلوف وبين الصدر. فالثاني أقام هذا العقد على أساس قانون الاقتران كعلة نهائية لحصول الدلالة واستقرارها، بينما ذهب الأول الى ان قانون الاقتران معدٌّ وخطوة أولية لكي يقوم جهاز الكلام بدوره في عمليات عقلية أرقى في التجريد والتعميم لكي تنعقد الدلالة وتؤدي الكلمة دورها في التعبير عن المفاهيم والمعاني. هذا مضافا الى ان بافلوف – حسب متابعتنا – لم يلّمح إلى العامل الكيفي الذي ينقسم الوضع بمعونته الى وضع تعييني وتعيّني!

الرافد ونظرية (الوضع)

اتجه (الرافد) الى تبني نظرية الاتحاد و(الهوهوية) بين اللفظ والمعنى في تفسير الوضع وصيرورة الدلالة الوضعية . وقد طرح هذا الاتجاه في سياق تضمن مجموعة من الآراء ووجهات النظر، التي سنقف عندها في اللاحق من هذه الفقرة، التي يقتضي سياقها ان نبدأ من الموقف النقدي الذي سجله (الرافد) حول نظرية (القرن الأكيد) في تفسير الوضع .

الرافد ونظرية (القرن الاكيد) في تفسير الوضع:

يرى (الرافد) ان قانون الاقتران الشرطي احد مظاهر قانون اشمل،وهو قانون تداعي المعاني. هذا القانون الذي افترض (الرافد) انه مطروح في المدرسة التحليلية لعلم النفس. وان هذا القانون هو منشأ العلاقة السببية

بين اللفظ والمعنى،التي هي قاعدة نظرية (القرن الاكيد) في تفسير الوضع،حيث جاء فيه:

(أما منشأ العلاقة السببية فهو القانون المطروح في المدرسة التحليلية لعلم النفس،وهو قانون تداعي المعاني اي تلازمها واقترانها في الخطور الذهني . والقانون المذكور له ثلاثة عوامل :

العامل الأول : كثرة التقارن في الإحساس، سواء أكانا لفظين كلفظ ((قال محمد)) ولفظ ((هو ابن مالك)) فأنهما يتلازمان في الخطور ذهناً، ام كانا معنيين كطلوع الشمس وصحوة الناس من النوم،فأنهما يقترنان ذهنا لتقارنهما خارجا وحساً...).

ثم اردف قائلا : (والمرتبط بمحل كلامنا هو العامل الأول فقد ذكروا في مقام تقريره انه أقيمت تجربة عملية مع الكلب، حيث قام شخص بالقرن الحسي فترة طويلة بين إحضار الطعام ودق الجرس، فكانت النتيجة انه كلما طرق الجرس سال لعاب الكلب استعداداً للطعام، وهذا التلازم الذهني سببه كثرة التقارن الحسي. فكذلك في محل كلامنا ينطبق القانون نفسه بنفس العامل المذكور، فانه إذا قام الأب بالقرن الاحساسي بين اسم مولوده وبين المولود نفسه... وهي العلاقة السببية والتلازم لعامل الاقتران الحسي المؤكد، وهو ما يعبر عنه بالاقتران الشرطي عند علماء النفس).

وقبل ان اسجل اعتراضات (الرافد) على نظرية (القرن الأكيد) يجدر إلفات النظر الى ما يأتي:

أ- إن قانون تداعي المعاني هو القاعدة التي فسر بها (دافيد هيوم) الاقتران السببي بين العلة والمعلول . وعلى أساس هذا التفسير ذهب هيوم الى إنكار العلية بمفهومها العقلي الفلسفي، وعدّها مجرد عادة ذهنية تستدعي الذهن المعلول بعد العلة،جراء اعتياده على التتابع الزمني بين حدوث العلة والمعلول، ومن ثم تصبح العلية تطبيقاً من تطبيقات قانون تداعي المعاني. وهذا قد حصل قبل تأسيس علم النفس الحديث بأكثر من قرن .

ب- إن الاقتران الشرطي في علم النفس الحديث الذي ذهبت اليه مدرسة بافلوف المتقدم ذكرها، جاءت على النقيض من قانون تداعي المعاني الذي استخدمه هيوم،حيث نزع هيوم الى تجريد الاقتران من معانيه الموضوعية، وعدّه مجرد عادة ذهنية، بينا يصر اتجاه المنعكس الشرطي على عد الاقتران حقيقة موضوعية تتطابق مع الواقع، وذات أساس فسلجي في بنية الجهاز العصبي للكائن الحي .

نعود إلى ما جاء في (الرافد) من نقد لنظرية (القرن الأكيد)، حيث ذهب إلى إن (اللغة ظاهرة حضارية حية كما يعبر عنها علماء الاجتماع،وتعتبر الدليل على ثقافة المجتمع وحضارته ومستواه الفكري والمادي، باعتبار أنها لابد من أن تمر بالمراحل الأربع التي ذكرناها، وهي مرحلة الانتخاب، ومرحلة الإشارة، ومرحلة التلازم،ومرحلة الهوهوية. وهذه المراحل لا يحتاج لها قانون تداعي المعاني الذي يعني الانتقال من الملزوم الى اللازم كالانتقال من النار إلى الاحتراق، لأنه قانون غريزي فلا يتوقف على هذه المراحل المخططة عقل بخلاف العلاقة الوضعية اللغوية بين اللفظ والمعنى،فإنها مرحلة راقية للتطور الإبداعي عند الإنسان).

ينطوي هذا النص على نظرة متميزة إلى اللغة،باعتبارها عملية إبداعية راقية، تتطلب تخطيطاً وعقلا، يحقق لنا استقرار الدلالة، وصيرورة الألفاظ دالة على المعاني. خلافاً للقول باعتباطية الدلالة، وأنها تنشأ على أساس قوانين تكوينية دون تصرف من قبل البشر.

نحن نستقرب أن تكون اللغة نظاماً وقوانين ومفردات عملية إبداعية، يتطلب عنصر الإبداع فيها تفسيراً، يتعذر ان يكون قائما على أساس الغريزة او الدربة وفقا لقانون الانعكاس الشرطي. لكن الملاحظ أن ((الرافد)) في مواضع أخرى من البحث عدَّ المرحلتين الرئيستين الأوليتين من مراحل نشوء الدلالة، خطوات لا تستدعي نضجاً عقلياً خاصاً. فمرحلة الجعل والاعتبار، التي هي مرحلة الانتخاب لديه،تتمثل في جعل الهوهوية، وهي: (إن جعل الهوهوية امر سهل يسير لا يحتاج لعمق الفكر ولا دقة التأمل،لأنه لون من ألوان المجاز...بل اعتبار الهوهوية يصدر حتى من الأطفال).

أما مرحلة الإشارة التي هي مرحلة القرن وتأكيده بين اللفظ والمعنى فهي مرحلة (في الغالب لا تكون عملية مقصودة بل هي امر تكويني،وهو كثرة الاستعمال والإطلاق وحمل اللفظ على المعنى مع القرائن، وهذا ما يسمى بالعامل الكمي،او توافر قرائن سياقية ومقامية مع عوامل مثيرة تساعد على تأكيد العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى،وهذا ما يسمى بالعامل الكيفي).

على أن (الرافد) ذهب الى ان حقيقة الوضع تتقوم،وهي (في نظرنا الهوهوية بين تصور اللفظ وتصور المعنى الحاصل من مقدمات ثلاث:

1- الجعل

2- الاستعمال مع القرينة

3- التلازم

ومن المؤكد ان مرحلة التلازم والهوهوية تمثل نتائج تكوينية وليست وجودات اختيارية،أي أن التلازم والسببية والاتحاد في أفق الذهن،نتائج

مفروضة جراء الاعتبار والجعل وكثرة الاستعمال وتأكيد الاقتران بين اللفظ والمعنى،وليست أعمالاً او ممارسات تخضع لاختيار الآدميين .
والاستفهام المطروح هنا على وجه التأكيد ان المرحلة الأولى أساسية في صيرورة الوضع ونشوء الدلالة اللفظية ، وهذا ما نؤجل البحث فيه الى القادم من تقسيمات الوضع. لكننا هنا نسأل عن موقع ((القرن الأكيد)) في هذه المراحل،وتفسير ((الرافد)) لهذه العملية ؟
ذهب ((الرافد)) الى ان عملية القرن المؤكد بين اللفظ والمعنى،تتمثل في المرحلة الثانية من مراحل الوضع اي مرحلة الاشارة،التي تتم بموجبها عملية الإشارة باللفظ الى المعنى عبر عوامل كمية وكيفية تساعد على ذلك وقد فسر هذه المرحلة بقوله: (فمن الواضح ان المرحلة الثانية هي مرحلة اظهار المعنى باللفظ،واظهار المعنى باللفظ ولو بالقرينة،فرع وجود ربط واختصاص بين اللفظ والمعنى ولو كان ربطا اعتباريا الذي هو المرحلة الاولى، فالمرحلة الثانية متفرعة من المرحلة الأولى في مقام التمهيد للعلاقة الوضعية، كما قال علماء الاصول بان مرحلة الاتباع فرع مرحلة الاختراع).
وأكد أيضا في موضع آخر قائلاً: (وأما مرحلة الإشارة فقد تكون عملية مقصودة من قبل الواضع في تكراره الاستعمال،وتكثير القرائن المشيرة، والعوامل المرسخة للعلاقة بين اللفظ والمعنى، وفي الغالب لا تكون عملية مقصودة بل هي امر تكويني،وهو كثرة الاستعمال والإطلاق وحمل اللفظ على المعنى مع القرائن).
تلاحظ ان النص الأول يفترض مرحلة أولى ضرورية للانتقال الى المرحلة الثانية،وان الإشارة فرع الربط، بينا يؤكد النص الثاني على ان الربط يتم عبر الإشارة في الغالب، حيث كثرة الاقتران التكويني ! المهم هنا ان نتفهم المراد من إطلاق اللفظ على المعنى مع القرائن، ما ه ي القرائن التي يفترض استخدامها في مرحلة الاشارية التي يتم الربط والقرن فيها عبر الإشارة ؟.
نحن هنا امام العامل الكمي في عملية القرن بين اللفظ والمعنى، هذا العامل الذي يتكأ أساساً على تكرار القرن وكثرة الاستعمال اي تكرار قرن اللفظ بالمعنى . فاين تأتي القرائن المشيرة الى ان المراد من اشارية اللفظ الى المعنى في عملية القرن التكوينية، التي تعتمد على قانون الاقتران الشرطي او المنعكس الشرطي كما أطلق عليه بافلوف؟ ان استخدم الألفاظ مع القرينة للدلالة على المعنى لايتاح الا في العمليات القصدية، التي ترقى الى فعاليات الاقتران الشرطي. لوضوح ان أشارية اللفظ الى المعنى في عملية الاقتران الشرطي سيكون اللفظ ذاته هو القرين للمدلول الحسي المعادل للفظ . فكلمة

(الحليب) تقترن في ذهن الطفل بمادة الحليب الحسية التي تقدمها الام،وحينما يتكرر هذا القرن في ذهن الطفل مرات متعددة فسوف يكون اللفظ قرينة تامة على المعنى،اي سيكون اللفظ دالا على المعنى الحسي،بحكم القرن المتكرر،دون أي قرينة إضافية في البين . على أي حال إن فرضية كون الدلالة عملية أرقى من مجرد الاقتران الأكيد بين اللفظ والمعنى، وأنها تعبر عن مستوى من التطور الإنساني جراء وجود الإنسان في حضارة اجتماعية، تمثل اللغة اداة التواصل فيها،وتشكل عامل تطور الفكر والثقافة،امر أكدته دراسات بافلوف، وأكدت أيضاً ان اللغة والفكر يتحدان في طول عملية الاقتران الاكيد بين اللفظ والمعنى وفق قانون الاقتران الشرطي، وان الانسان بما يتمتع به من قدرة على التجريد والتعميم تتيح له استخدام نظام الاشارة الكلامية،وان الانسان يفكر بالالفاظ .

لكن المهم الاشارة الى ان عملية وحدة اللفظ والمعنى، وان الانسان يفكر باللفظ،ويستخدم في عملية انتقالاته الذهنية الالفاظ،وان نظام الاشارة الكلامي هو نظام التفكير لدى الانسان،امر ليس من ابداع مدرسة ((بافلوف))، بل اكدته دراسات الاوائل،وجاءت نصوصه في كلمات الشيخ الرئيس ونصير الدين الطوسي في ((الإشارات))،كما نقلها (الرافد).

على ان اعتراضنا الرئيسي على الاتجاهات الربطية في علم النفس،وفي تفسير الدلالة لدى علماء اللغة وعلماء أصول الفقه هو: اننا نستبعد ان يكون النظام اللغوي والدلالات في هذا النظام يمكن تفسيرها على قاعدة الربط بين لفظ ومعناه، وان دلالات الالفاظ على معانيها يمكن ان تستقر وتتخذ وضعا لغوياً،ويكون للفظ دلالة أولية أشارية للمعنى، يقفز اليها ذهن ابناء اللغة للوهلة الأولى،نستبعد حصول ذلك عبر الألفاظ المفردة ومعانيها، ودون سياقات الجمل والمعاني التصديقية التي تعتمد على بنية اللغة بشكل عام. وتفصيل موقفنا سيأتي في طول متابعتنا ابحاث هذه الدراسة.

نقد الحائري لـــ(الرافد):

في هامش تقرير السيد الحائري لأبحاث الشهيد الصدر الأصولية، تعرض لنقد اتجاه ((الرافد)) في تفسير الوضع، فقال: (من الطريف: ان بعض الكتابات فرضت ان العلاقة الوضعية عبارة عن حصول الهوهوية الحقيقية،او التوحد الحقيقي بين صورة اللفظ وصورة المعنى، وانه على هذا الفرض يتم ما يقال من فناء اللفظ في المعنى او مرآتيته له. اما اعتبار هو او تخصيص اللفظ بالمعنى او جعل الملازمة بينهما او التعهد او نحو ذلك،فكلها من مقدمات تحقق الهوهوية بين صورتي اللفظ والمعنى،وقد

اعرض وأطال في إثبات ذلك بالشواهد والأدلة (راجع الرافد،ج1 المدعى كونه تقريرا لبحث آية الله السيستاني حفظه الله ص 144 فصاعدا) .
وطبعاً هو لا يقصد التوحد بين واقع اللفظ وواقع المعنى الخارجيين، فان بطلان ذلك من اوضح الواضحات. وانما يقصد التوحد بين صورتيهما الذهنيتين. ولا ادري كيف يستطيع ان يصدق توحد الصورتين حقيقة رغم تعدد ذي الصورة، مع وضوح: ان كل ذي صورة انما يشع صورته هو دون صورة شيء آخر ؟ !).
يجدر بنا ان ندخل مباشرة الى النقطة الرئيسية، التي اثارها النص المتقدم،دون الوقوف طويلا على الطرافة والادعاء، التي لا نجد ما يبررها ،لقد استبعد الحائري امكانية التصديق بتوحد الصورتين (صورة اللفظ وصورة المعنى)، لأن هناك اثنينية وجودية، فاللفظ له وجود خارجي،والمعنى وجود آخر مغاير له،وما ينعكس في الذهن هو وجود كل واحد منهما على حدة،لان كل واحد منهما لا يعكس في الذهن إلا صورته، فهما وجودان متغايران ذهنا وخارجاً. وتغاير (الحليب) كماهية له وجود مشخص في الخارج مع لفظ (الحليب) الذي هو (كيف مسموع). أما تغايرهما ذهناً فلوضوح أن ما ينعكس في الذهن من لفظ الحليب، صورة مغايرة لما ينعكس في الذهن من صورة مادة (الحليب) القائمة في عالم الوجود.
قبل أن ندخل في البحث المنهجي عن العلاقة بين اللغة والفكر،أشير الى منبه من خلال الاستفهام الآتي: حينما أطلب إحضار مائدة الغداء، فاقول: آتوني بغدائي او عشائي،فهل تحضر في الذهن صورة الغداء ومائدته والإتيان به أولاً، ثم تحضر صورة لفظ الاتيان ولفظ الغداء ثانيا ؟ كم هي عدد الصور التي تحضر في الذهن، ومن يستطيع إحصاؤها ؟

(كارل بوبر) نصوص ودروس

عمار أبو رغيف

بلى! (بوبر) لكي نتعلم ان مغادرة الحكمة توأم مغادرة الانتاج الداخلي، فمفتاح العلوم فلسفتها ، وسر تقدم المعرفة العلمية يهجع في منهجها. وإذا كانت نهضة الامم تبدأ من الاصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي فلا ثمار لاصلاح لم تمتد جذور نهضته في اعماق حكمة مؤسسة على ارضه. عبر (بوبر) من (مشكلات الكليات) العتيدة، و(إشكالية الاستقراء) التي اثقلت كاهل الحكماء، و(منطق الكشف العلمي) كتابه الذائع الى تفسير التاريخ ورؤية قوانين الاجتماع البشري، وكانت الحكمة جواز مروره الى قاعة المرافعة للدفاع عن مجتمعه المفتوح وليبراليته سياسة واقتصاداً وبنىً مجتمعية.

القسم الأول

قررت ان اتابع (بوبر) في دروس تحت عنوان (فلسفة كارل بوبر في ضوء معيار النقد) فوجدت من الانصاف ان اتعامل مع الرجل في نصوصه المحررة باللغة التي يعرفها ويصادق عليها بنفسه (الانجليزية). ومن ثم ساحاول ما وسعني ان انقل في المرحلة الاولى نصوصاً من كتابه الرافد (منطق الكشف العلمي)، ومن ثمَّ فها هي نصوص من (بوبر) إلى القاريء العربي، سنتخذها حجة في قراءة الرجل ونقده.

سابدأ مع (منطق الكشف العلمي) من المقدمة الانجليزية، حيث لم يتركها (بوبر) دون ان يدون فيها افكاراً اساسية تطل على اهم مرتكزات عصره الفلسفية والمنطقية. ثم سارکز على نقل الفصل الاول بكامله، حيث يمثل المدخل، والعمود الفقري لكل فلسفة الرجل واتجاهاته المنطقية، ويحدد فيه ايضاً شكل الارتباط بين الحكمة وبين محاولاته في دراساته عن (المجتمع المفتوح واعداؤه) وعن بؤس الايديولوجيا وعقم المذهب التاريخي.

على أن املاً دافقاً يحدوني رغم كهولة لا ترحم ان اتوفر على كتابه (النفس ودماغها)، الذي خصصه لاشكالية (الادراك البشري)، وبذلك سأقرأه بالتزامن مع اعادة قراءة نظريتي في الادراك البشري، التي حررتها قبل ثلاثة وثلاثين عاماً. وهل هذا الامل مشروع وبلدي تحترق رماله وتعصف

حاراته بزهق الاخضر واليابس؟! لا ادري، انما هو الله ندعوه ان يأمن العراق!
حاولت في مقدمة طبعة عام 1934 - باختصار تام، ان اطرح خوفي - ازاء الاتجاه الفلسفي السائد آنذاك، وان اطرح وجهة نظري ازاء فلسفة اللغة ومدرسة التحليل اللغوي، والرعيل الذي تبنى هذا الاتجاه.
وسأطرح عبر هذه المقدمة الجديدة موقفي ازاء الاتجاهين الاساسيين في مدرسة التحليل اللغوي، وفق الموقف الراهن لهما، على أن التحليليين اللغويين اليوم - كما كانوا بالامس - موضع احترامي واهتمامي. ان هؤلاء الخصوم اعدهم رفاقاً وحلفاء؛ باعتبارهم الخلف الوحيد الذي حفظ بعض تقاليد الحكمة العقلية.
يعتقد التحليليون اللغويون انْ ليس هناك مشكلات فلسفية أصيلة. ولو كانت هناك من مشكلات فهي جراء الاستخدام اللغوي والدلالات اللغوية. بينا اعتقد - على كل حال - ان هناك مشكلة فلسفية واحدة - على الأقل - تثير اهتمام كل مفكر، انها المشكلة الكونية، مشكلة معرفه العالم، بما في ذلك انفسنا ومعرفتنا، بوصفها جزءً من العالم. انا اعتقد ان العلم كله معرفة كونية. وبالنسبة لي تصبح اهمية الفلسفة كما هو حال العلم اكذوبة لا غير، دون المساهمة بهذا السعي الذي خلقا لكي يصنعاه. بالنسبة لي - وباي ثمن - ستفقد الفلسفة والعلم معاً كل جاذبيتهما اذا تخليا عن ذلك السعي. على أنني اعترف بان التعرف على وظائف لغتنا يمثل جزءً هاماً من هذا السعي، ولكن يتعذر تفسير مشكلاتنا على قاعدة التحليل اللغوي (فك الالغاز) فقط.
يحسب رجال مدرسة التحليل اللغوي انهم يستخدمون منهجاً، وهو المنهج المتعين والوحيد للفلسفة، إلاّ أنني اعتقد انهم مخطئون، وان حسبانهم مجانب للصواب. ان يد الفلاسفة حرة طليقة كغيرهم في طريق البحث عن الحقيقة، وليس هناك منهج واحد وفريد للفلسفة.
هناك أمر آخر ابتغي طرحه هنا وهو:
ان المشكلة المركزية في نظرية المعرفة - التي كانت دائماً ولا تزال - هي مشكلة نمو المعرفة. وان نمو المعرفة يمكن ان يدرس بشكل افضل عبر درس نمو المعرفة العلمية. ولا اعتقد ان درس نمو المعرفة عبر درس التحليل اللغوي او النظم اللغوية يمكن ان يكون بديلاً لدرسها عبر نمو المعرفة العلمية.
على أنني مستعد تماماً للاعتراف بان هناك منهجاً يمكن ان نسمه بانه (المنهج الوحيد للفلسفة)، لكنه ليس وقفاً على الفلسفة وحدها، بل هو أيضاً المنهج الوحيد لكل (درس عقلي). هو منهج العلوم الطبيعية كما هو منهج

الفلسفة كذلك. والمنهج الذي اتوفر عليه هو: وضع المشكلة بوضوح وفحص حلولها المتنوعة (نقدياً).
لقد ابرزت (البحث العقلي) و(النقد)، بغية التأكيد على وحدة الاتجاهين العقلي والنقدي. وجوهر الملاحظة هنا يتمثل في ضرورة السعي الجاد لاسقاط وحذف كل حل نبنيه لعلاج المشكلة، لا ان ندافع عنه. والمؤسف اننا أنفسنا لا نلتزم بهذه الضرورة، لكن حسن الطالع لا يفقدنا اناساً آخرين لا يغفلون عن غفلتنا، ومن ثمّ يطالعوننا بنقدهم وتقويمهم.
على ان أثمار عملية النقد يتوقف على طرح المشكلة في اطار واضح، ومعالجتها بجلاء وتحديد، ليكون هذا العلاج الواضح المحدد نفسه مادة للنقد والتقويم مرة اخرى.
انا لا أنكر ان هناك ما يدعى بـ (التحليل المنطقي)، وهو يلعب دوراً في ايضاح وفحص مشكلاتنا وفي اقتراح حلولها. كما لا ادعي ان مناهج (التحليل المنطقي) و(التحليل اللغوي) عبث لا ضرورة لها. لكن هذه المناهج - حسب ما اراه - ليست غاية ما يستطيع الفيلسوف استخدامه من طرق واساليب، كما انها ليست وقفاً على الفلسفة فحسب، بل تبرز في ميدان الفلسفة، كما تبرز في سائر البحوث العلمية والعقلية.
من الممكن ان يطرح الاستفهام التالي: ما هي المناهج الاخرى التي يستخدمها الفلاسفة؟ وجوابي: هناك عدة مناهج مختلفة، وانا حقاً لست بصدد احصاءها.ولا يهمني ما هو المنهج الذي يستخدمه الفيلسوف (أو أي شخص آخر)، طالما لديه مشكلة مهمة، وطالما يسعى الى حلها بإخلاص.
بين المناهج الكثيرة التي يستخدمها الفيلسوف - ويرتهن استخدامها بطبيعة مشكلة البحث - والتي تستحق عندي التنويه بها هناك منهج واحد، يبدو انه مباين للموضة، انه المنهج التأريخي: هذا المنهج الذي ينطوي ببساطه على السعي للوقوف على ماهية تفكير الآخرين وما قالوه بصدد المشكلة التي يواجهونها: لماذا واجهوها، وكيف طرحوها وحرروها، كيف سعوا الى معالجتها؟ وهذه الاسئلة جديرة لدي بالاهمية، لانها جزء من النظرية العامة للبحث العقلي. اذا اغفلنا التعرف على ماهية تفكير الآخرين او اهملنا التعرف على فكر السالفين عندئذ يتحتم ان يقف البحث العقلي عند نهاية، حيث يضحي كل واحد منا محاوراً لنفسه؛ هناك من الفلاسفة من يجد الحديث مع ذاته فضيلة، لكنني اخشى ان يفضي هذا اللون من التفلسف الى أَفول البحث العقلي. لا ريب ان الله اساساً يتحدث مع ذاته، اذ ليس لديه من هو جدير بالحديث معه، لكن الفيلسوف يجب ان يعلم انه ليس اكثر شبهاً بالله من اي انسان آخر.

هناك العديد من الاسباب التأريخية المهمة للاعتقاد السائد بما يدعى (التحليل اللغوي)، وانه المنهج الفلسفي الحق:
احد هذه الاسباب هو الاعتقاد السليم بان النقائض المنطقية كنقيضة الكذّاب (انا الآن اكذب)، والنقائض التي اكتشفها رسل، وريتشارد، وآخرون، يتطلب حلها (التحليل اللغوي)، بالتفرقة المشهورة بين العبارات ذات المعنى (او سليمة الاداء)، وبين العبارات عديمة المعنى. غير ان هذا الاعتقاد السليم أُدغم مع اعتقاد خاطىء بان قضايا الفلسفة تمر عبر السعي لحل النقائض الفلسفية، وان هذه النقائض من حيث الاساس هي من جنس النقائض المنطقية، ومن ثم خلصوا الى ان البحث عن القضايا ذات المعنى وغير ذات المعنى ينبغي ان يحتل المكانة المركزية في الفلسفة ايضاً.
غير ان بطلان هذا الاعتقاد يمكن استجلاءه ببالغ السهولة. اذ يمكن ان نستجليه في الحقيقة عبر التحليل المنطقي الذي يُظهر بالتأكيد المحدد ان (تكذيب القضية لنفسها) الذي يبرز في جميع النقائض المنطقية غائب عما يسمي بالنقائض الفلسفية حتى عن نقائض كَنْت.
يبدو أن الباعث الرئيسي لاعلاء شأن نظرية (التحليل اللغوي) انما هو امر آخر: ادرك التحليليون ان ما يدعى بـ (الطريق الجديد الى الافكار) لدى لوك، وباركلي، وهيوم، حيث ذهبوا الى استخدام المناهج السايكولوجية ،بل شبه السايكولوجية في تحليل افكارنا وما يتكون في عقولنا ... ادركوا ان هذا المنهج ينبغي استبداله بمنهج اكثر موضوعية، وخال من النزعة الوراثية، فوجدوا ان عليهم العكوف على تحليل الكلمات والدلالات، بدل (الأفكار) و(التصورات)، ومن ثم عليهم ان يحللوا القضايا والجمل بدل (الفكر) و(الحكم) و(الظن). وانا اوافقه على ان (الطريق الجديد الى الالفاظ) بديل متقدم لـ (الطريق الجديد الى المعاني) وحاجة عاجلة.
من هنا فلا غرابة ان تجد اولئك الذين تبنوا (الطريق الجديد الى المعاني) كمنهج حقيقي للفلسفة، يغيرون الاتجاه ويذهبون الى ان (الطريق الجديد الى الالفاظ) هو المنهج الحقيقي للفلسفة. غير انني اعارض بقوة هذا الاعتقاد المجروح، واكتفي هنا بذكر ملاحظتين نقديتين:
اولاً - لا ينبغي عدَّ (الطريق الجديد الى المعاني) احد المناهج الرئيسية في الفلسفة، فضلاً عن اعتباره المنهج الحق في الفلسفة، فلم يستخدم لوك نفسه هذا المنهج الا في اطار (مبادىء علم الاخلاق)، وهو اي المنهج لا يتعدي لدى باركلي وهيوم كونه اداة لمقارعة الخصوم، فهما قد سعيا بجد لاقناع الآخرين بنظرتهما للعالم (عالم الإشياء وعالم الإنسان)، لكنهما لم يقيما نظرياتهما على اساس هذا المنهج، فلا آراء باركلي الدينية ولا

نظريات هيوم السياسية قامت على اساس هذا المنـهج. (نعم اقام هيوم تصوره لمبدأ العلية على اساس هذا المنـهج).

لكن اهم اعتراضاتي على اعتبار (الطريق الجديد الى المعاني) و(الطريق الجديد الى الأفكار) منهجاً رئيسياً لنظرية المعرفة، بل حتى للفلسفة، هو الآتي:
يمكننا ان نقارب مشكلة نظرية المعرفة من جهتين:
1 - بوصفها مشكلة المعرفة العادية او الفهم العام.
2 - بوصفها مشكلة المعرفة العلمية.
ان الفلاسفة الذين قاربوا المشكلة من الجهة الاولى ادركوا بحق ان المعرفة العلمية تمثل نتاج شيوع الفهم العام. لكنهم اخطأوا حينما حسبوا ان الفهم العام ايسر على التحليل من المعرفة العلمية.
ومن هنا نجدهم يستبدلون (الطريق الجديد الى المعاني) بتحليل اللغة العادية، باعتبارها ظرف واناء الفهم العام، فهجروا تحليل الرؤية والادراك واليقين والظن، وعكفوا على تحليل العبارات (انا أرى) (انا افهم) (انا اتيقن) (انا اظن) و(احتمل)، واحيانا اخذوا بتحليل عبارة (لعل وربما).
جوابي هنا لأولئك الذين يفضلون هذا الاتجاه في نظرية المعرفة، هو التالي: اجل نحن نوافق على ان المعرفة العلمية ارتقاء للمعرفة الاعتيادية والادراك المشترك. لكن يجب ان نلتفت الى أن اي باحث حينما يكتفي بتحليل الفهم العام ونمط الدلالة على هذا الفهم من خلال اللغة العادية فسوف يغفل اهم مشكلات نظرية المعرفة واكثرها اثارة.
وهنا اكتفي بتقديم نموذج واحد من نماذج هذه المشكلات، وهو عبارة عن مشكلة نمو المعرفة لدينا؛ فبقليل من التأمل يتضح لنا ان اكثر المشكلات المرتبطه بنمو المعرفة سوف تقع خارج حريم البحث حينما تكون دائرة بحثنا الفهم العام والمعرفة العادية بدل المعرفة العلمية. على ان ارقى نمو تحصل عليه المعرفة العادية يتم بتحويلها الى معرفة علمية، ومن البين ان نمو المعرفة العلمية يمثل اهم وابرز شاخص لنمو المعرفة.
ينبغي ان نتذكر في هذا السياق ان كل مشكلات نظرية المعرفة التقليدية غالباً ما ترتبط بآصرة مع اشكالية نمو المعرفة. بل اميل الى اضافة القول: منذ افلاطون حتى ديكارت، وليبنتز، وكَنْت، ودوهيم، وبوانكارية، ومنذ بيكون، وهوبز، ولوك حتى هيوم، وهل، ورسل ... كان يحدو نظرية المعرفة امل اكيد لا لكي تقدم لنا معرفة بالمعرفة العلمية فحسب، بل لتساهم ايضاً في تقدم المعرفة بالمعرفة العلمية، (والاستثناء الوحيد في هذه

القاعدة بين الفلاسفة الكبار هو باركلي حسب ما اعتقد). يبدوا ان اغلب الفلاسفة الذين حسبوا ان تحليل اللغة العادية هو المنهج الاساسي للفلسفة قد فقدوا ذلك الامل والهدف الجليل، وتركوا زمام تقدم المعرفة خائبين بيد علماء البحث التجريبي. بل عرّف هؤلاء الفلسفة تعريفاً تعجز معه الفلسفة عن الاسهام بمعرفتنا بالعالم الخارجي. ولست مستعداً ان اترك فلسفتي عاجزة بتراء، لاجل هذا التعريف الاعتباطي. فليس للفلسفة جوهر نحلق به ونضمنه تعريفاً، بل تعريف لفظ الفلسفة، من حيث الاساس امر اعتباري لا يتجاوز المواضعة على اصطلاح. من هنا فليس هناك مسوغ للتقيّد بهذا التعريف الاعتباطي للفلسفة، ونقطع الطريق امام الباحث الفلسفي ليمارس درسه بطريقة تسهم في اثراء معرفتنا بالعالم الخارجي.
ثم ان هؤلاء الفلاسفة الذين امتلؤا خيلاء بدقتهم في تحليل اللغة العادية ينكرون بجزم اي دور للفلسفة في النظرة الكونية (الكوزمولوجيا)! وجوهر سؤالنا: كيف استطاع هؤلاء التعرف بما فيه الكفاية على جوهر النظرة الكونية ليقرروا ان الفلسفة غريبة عن النظرة الكونية؟! والحق خلاف ما يزعمون؛ ذلك ان الأفكار الميتافيزيقية الاصيلة، وتبعا لها الافكار الفلسفية، افادت كثيراً في اغناء النظرة الكونية. فبدء بطاليس وحتى انيشتين، ومن الذرية حتى تأملات ديكارت بشأن المادة، ومن تأملات جبلرت ونيوتن وليبنتزوبسكوفيك عن القوى حتى تأملات فارادايوانيشتين عن مجالات القوى، كانت الأفكار الميتافيزيقية مصباحاً يضيء السبيل.
هذه مسوغاتي باختصار للاعتقاد بان المنظار الاول (دراسة المعرفة عن طريق تحليل اللغة العادية) ضيق ومحدود، حتى في اطار نظرية المعرفة، وبواسطته تغفل اطرف المشكلات.
على انني بعيد عن اعتقاد اولئك الفلاسفة، الذين تبنوا المنظار الثاني كمدخل لنظرية المعرفة، اولئك الذين ارادوا الوصول الى نظرية في المعرفة عن طريق تحليل اللغة العلمية، وبغية تحديد افضل لنقاط رفضي وقبولي فسوف اصنف هؤلاء الفلاسفة الى صنفين، ليتميز السقيم من السليم:
اما الصنف الاول فيتألف من اولئك الذين يريدون دراسة (لغة العلم)، وتبنوا منهجاً فلسفياً وهو صياغة لغة مثالية اصطناعية. وسعوا الى صب تصوراتهم عن لغة العلم في نماذج مثالية مصطنعة.
اما الصنف الثاني فهم الذين لم يقيدوا انفسهم في اطار دراسة لغة العلم او اي لغة اخرى، ولم يتبنوا منهجاً فلسفياً خاصاً، بل يتفلسف هؤلاء بعدة طرق مختلفة، لان لدى هؤلاء عدة مشاكل مختلفة يريدون علاجها،

فيرحبون باي منهج يرونه ممكناً ليعينهم على رؤية مشكلاتهم بوضوح اكبر، او ليصيب حلها ولو مبدئياً.
اعطف الحديث اولاً مع اولئك الذين تبنوا بناء لغة مثالية اصطناعية للعلم. تأريخياً: بدأ هؤلاء انطلاقتهم من (الطريق الجديد الى المعاني)، ثم استبدلوا ايضاً هذا المنهج التقليدي شبه السايكولوجي بتحليل اللغة كطريق جديد. وربما ببركة طمأنينة روحية اتيحت بواسطه الامل بمعرفة ادق واكثر اتقانا وذات صورة محددة، اختاروا (تحليل لغة العلم) موضوعاً لتحليلهم اللغوي، بدل اللغة العادية. ولكن ولسوء الحظ ليست هناك لغة علم في العالم. ومن هنا اضطروا الى صياغة لغة من عندهم. على ان بناء نموذج وافي من لغة العلم، بحيث يؤدي دوره في العلوم الحقيقية، كعلم الفيزياء عمل ليس باليسير. ومن هنا حاول هؤلاء الفلاسفة بناء نماذج صغيرة لتكون مادة بناء الانساق الكبرى.
هذه النظرية - من وجهة نظري - توفرت على سلبيات كلا العالمين. فمن خلال منهجهم في صياغة نماذج لغوية صغيرة اغفلوا الأشكاليات الاكثر اثارة في نظرية المعرفة، تلك التي اقترنت بنمو المعرفة. وحقاً ليست هناك نظرية علمية تثير اي اهتمام يمكن ان تصاغ في هذه الانساق الكبرى لنماذج صغيرة. ان هذه النماذج اللغوية لا تثمر لا في العلم، ولا في الفهم العام.
بلى! فالنماذج التي شيدها الفلاسفة بوصفها (لغة العلم) ليس بوسعها ان تفعل مع لغة العلم الحديث، وهذا ما سيتضح عبر الهوامش القادمة، التي تستخدم في النماذج اللغوية الثلاث الاكثر شيوعاً. (ارجعنا الى هذه اللغات في هامش 13، 15 من الملحق السابع، وفي الهامش 2 من القوسم 38).
الاولى من هذه النماذج يعجز عن الوفاء، حتى بمفهوم المساواة، ولذا لا يمكن صياغة معادلة عبر هذا النموذج، ولا يتضمن حتى اغلب مبادىء علم الحساب. اما النموذج الثاني فيعمل ما لم نطرح اثبات القضايا المألوفة في علم الحساب، نظير: قضية اقليدس في نفي وجود اكبر الاعداد الاولية، بل حتى مصادرة ان لكل عدد تالي. اما في النموذج اللغوي الثالث - وهو اوسع واشهر هذه النماذج - فلا يمكن ان تأخذ الرياضيات صورتها فيه ايضاً.
والذي لا يزال اكثر دهشه هو: ان ليس من صفة قياسية تتضح عبر هذا النموذج. لهذه الاسباب ولاسباب كثيرة اخرى فهذه النماذج الثلاث فقيرة وعاجزة عن ان توظف في اي علم، وهي طبعاً افقر من حيث الاساس من اللغة العادية، بما فيها اكثر اللغات بدائية.

إن المحدودية والفقر ـ المشار اليها ـ فرضت على النماذج اللغوية ببساطة، لان حلولهم لمشكلاتهم عقيمة. ويمكن اثبات هذه الحقيقة بسهولة، بل اثبتها اصحاب تلك النماذج انفسهم جزئياً، ورغم ذلك فهم جميعاً يزعمون امرين:
أـ أن مناهجهم في بعض الاتجاهات وباخرى جديرة بحل مشكلات نظرية المعرفة العلمية، أو بتعبير آخر: انها صالحة للتطبيق في العلوم. (بينا الحقيقة انها تطبق فقط دون اي اتقان في المحاورات البدائية الى اقصى حد). ب ـ ان مناهجهم (دقيقة) و(محكمة)! ومن الواضح ان هذين الزعمين لا يكمن تأكيدهما معاً، فبينهما (مانعة الجمع).
اذن فمنهج بناء نماذج لغوية اصطناعية عاجز عن معالجة مشكلات نمو معرفتنا، وهو أقل فعالية من منهج تحليل اللغات العادية، لوضوح ان هذه النماذج اللغوية افقر من اللغات العادية. ونتيجة فقرهم لم ينتجوا الا اكثر النماذج غلظة وتضليلا لنمو معرفتنا، وهو منهج تكديس وتجميع قضايا الملاحظة.
نصل الآن الى الصنف الثاني من المنظرين المعرفيين، هؤلاء الذين لم يوقفوا انفسهم على أي منهج فلسفي. والذين استخدموا التحليل العلمي لمشكلات العلوم وللنظريات في نظرية المعرفة، واتخذوا التدابير الاجرائية الاكثر اهمية في الدراسات العلمية. وينتسب الى هذا الفريق اغلب كبار فلاسفة الغرب (بل يتحدر من سلسلة هذا النسب باركلي، الذي يناهض ـ بالتحليل العميق لفكره ـ مفهوم المعرفة العلمية العقلية، ويخشى نموها) واهم ممثلي هذا الفريق في القرنين الاخيرين: كَنْت، ويفل، مل، بيرس، دوهيم، بوانكاريه، مايرسون، ورسل... كما ينتمى الى هذا الفريق هوايتهد، لا اقل في بعض مراحله الفكرية. يتفق رواد هذا الصنف على أن المعرفة العلمية انما هي نتاج تطور الفهم العام، لكنهم جميعاً ادركوا ان دراسة المعرفة العلمية ايسر من تحليل المعرفة العادية. حيث انها (المعرفة العلمية) عبارة عن المعرفة العادية وقد كتبت باحرف كبيرة، فكثير من مشكلاتها تمثل تكبيراً لمشكلات المعرفة العادية. على سبيل المثال: تستبدل اشكالية هيوم في (الاعتقاد المعقول) باشكالية مسوغات قبول او رفض النظريات العلمية. وحيث اننا نمتلك عديداً من التقارير المفصلة من الدراسات المتعلقة بالمشكلات وان كانت على غرار مشكلات نيوتن او ماكسويل او انيشتين التي ينبغي ان تقبل او ترفض، فاننا يمكننا رؤية هذه الدراسات عبر الناظور، لتتيح لنا درساً موسعاً وموضوعياً لبعض اهم اشكاليات (الاعتقاد المعقول).

هذه المقاربة لاشكاليات نظرية المعرفة تتخلص ـ نظير الأُخريين المشار اليهما ـ من استخدام المنهج شبه السايكولوجي او (الذاتي) منهج الطريق الجديد الي الافكار، الذي يمارسه كَنْت. وتدعونا الي تحليل المنقشاتالعلميه وتحليل الوضع الراهن للاشكالياتالعلميه، وهي تعيننا ايضاًعلى فهم تاريخ الفكر العلمي.

حاولت في هذه المقدمة ان اوضح ان اهم مشكلات نظرية المعرفة التقليدية،هي تلك التي ترتبط بنمو المعرفة، متجاوزاً المنهجين الاعتياديين للتحليل اللغوي، مستجيباً لمتطلبات تحليل المعرفة العلمية. ولكن آخر ما ابتغي على كل حال قوله هو تأييد عقيدة اخرى وهي: ان فلسفة العلم- كما هو حال التحليل العلمي ـ مهددة بالافول والانتهاء، اجل فالفلاسفة لا ينبغي ان يتخصصون. بالنسبة لي فانا مشوق في العلم والفلسفة لانني ارغب ان اعرف شيئاً عن لغز العالم الذي احيا فيه، ولغز معرفة الانسان بهذا العالم. واعتقادي ان بعث روح البحث عن هذه الالغاز هو طريق الوحيد لانقاذ الفلسفة من الغرق في تفاصيل التخصص، وبهذا تتحرر الفلسفة والعلم من التسليم الاعمي لخبرة الأخصائيين ومعارفهم الشخصية.

الاعتقاد هو ان جيلنا نأى كثيراً عن مرحلة العقل ومرحلة النقد، وشد العزم على هدم بناء الحكمة العقلية، بل التعقل نفسه.

كارل ريموند بوبر

صيف 1958